Beiträge zur Philosophie des Macrobius.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

vorgelegt der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. B.

von

Matthaeus Schedler
aus Schwabegg.

ACAD.
LUGD. BAT.
BIBL.

Münster i. Westf. 1913.
Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Referent: Prof. Dr. Artur Schneider.

Verzeichnis der hauptsächlich benützten Bücher.

Baeumker Clemens, Die Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890.

Baltzer Ed., Porphyrius' vier Bücher von der Enthaltsamkeit, Nordhausen 1869.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausg. von Cl. Baeumker, in Verbindung mit G. Frhr. v. Hertling u. M. Baumgartner, Münster 1891 ff. (zitiert: Beitr.).

Bitsch Friedr., De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis (Diss.), Berlin 1911.

Börtzler, Porphyrius' Schrift von den Götterbildern (Diss.), Erlangen 1903.

Bouillet, Les Ennéades de Plotin, 3 Bde., Paris 1857—1861.

Brandis Chr. Aug., Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reich, 2. Hälfte, Berlin 1864.

Büchsenschütz B., Traum und Traumdeutung im Altertum, Berlin 1868.

Eucken Rudolf, Geschichte der philosophischen Terminologie, Leipzig 1879.

Günther Paul, Das Problem der Theodicee im Neuplatonismus (Diss.), Leipzig 1906.

Harnack Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte, I ^{3}, Freiburg 1894. — Beigabe: Der Neuplatonismus S. 766 ff.

Kirchner, Die Philosophie des Plotin, Halle 1867.

Kleffner, Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind, Paderborn 1896.

Kleist Hugo v., Plotinische Studien, 1 Heft: Studien zur IV. Enneade, Heidelberg 1883.

Linke Hugo, Über Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis: Philologische Abhandlungen, Martin Hertz zum 70. Geburtstage dargebracht, Berlin 1886, S. 240—256.

— — Quaestiones de Macrobii Saturnaliorum fontibus (Diss.), Breslau 1880.

Lobeck, Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres, Königsberg 1828.

Müller Herm. Friedr., Die Enneaden des Plotin, 2 Bde., Berlin 1878 und 1880.

Petit L., De Macrobio Ciceronis interprete philosopho, Parisiis 1866.

Pisynos, Die Tugendlehre des Plotin, mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe des Bösen und der Katharsis (Diss.), Leipzig 1895.

Praechter K., Richtungen und Schulen im Neuplatonismus: Genethliakon zu Ehren Roberts, Berlin 1910, S. 105—156.

Purpus Wilh., Die Anschauungen des Porphyrius über die Tierseele (Diss.), Erlangen 1899.

Richter Arthur, Neuplatonische Studien, Halle 1867.

— — Über eine philosophische Propädeutik aus der Schule der Neuplatoniker: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, herausg. von J. H. v. Fichte, N. F., Bd. 52 u. 53, 1868.

Sauter Constantin, Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XXIII (1910) S. 367–380.

Schäfers A d., De Porphyrii in Platonis Timaeum commentario (Diss.), Bonn 1868.

— — Über ein Fragment aus dem Kommentar des Porphyrius zu Platos Timäus, Progr. von Hedingen 1884.

Schmekel A., Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892.

Siebeck, Geschichte der Psychologie, Gotha 1880.

Stein, Psychologie der Stoa, Bd. 1, Berlin 1886. (Berl. Stud. f. class. Philol. u. Archäologie III).

Steinhart, Artikel „Neuplatonismus" in Paulys Realenzyklopädie, Bd. 5, Stuttgart 1848, S. 1705.

Überweg-Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 1, 10. Aufl. Berlin 1909.

Werner C. M. Carl, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters, Wien 1874. (Auch in den Sitz.-Ber. der Wiener Akad. der Wiss., Phil.-hist. Klasse Bd. 75 [1873] S. 334 ff.)

Willmann Otto, Geschichte des Idealismus, Bd. 1, Braunschweig 1894.

Windelband W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., Tübingen 1907.

Wissowa Georg, De Macrobii Saturnaliorum fontibus capita tria (Diss.), Breslau 1880.

Zeller Ed., Die Philosophie der Griechen, 3 Teile in 6 Bdn., 3. 4. 5. Aufl., Leipzig 1880—1909.

Ziegler Theobald, Geschichte der Ethik, Bd. 1: Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1881.

Ausgaben.

Macrobe, Oeuvres. Traduction nouvelle par H. Descamps Dubois, Laas d'Aguen, Ubicini Martelli (Classiques Latins, 2e Série), Paris 1845.

Macrobii Ambrosii Theodosii Opera, ed. Ludov. Jan, 2 Bde., Quedlinburgi et Lipsiae 1848.

Macrobius, iterum recogn. Fr. Eyssenhardt, Lipsiae 1893.

Plotinus, ed. Creuzer et Moser, Parisiis 1855.

Plotinus, ed. Rich. Volkmann, 2 Bde., Lipsiae 1883—1884. (Danach zitiert.)

Porphyrii philosophi Platonici Opuscula, ed. Nauck, Lipsiae 1886.

Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. B. Mommert., Lipsiae 1907. (Danach zitiert. Die in Klammern beigefügten Zahlen beziehen sich auf die ältere Ausgabe im ‚Plotinus' von Creuzer und Moser 1855).

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentarium ed. Diehl, 3 Bd., 1903—1906.

Abkürzungen:

C. = Commentarium in Somnium Scipionis.
S. = Saturnalia.
So. = Somnium Scipionis.

Vorwort.

Nachstehende Abhandlung bietet den ersten Teil meiner Dissertationsschrift „Die Philosophie des Macrobius“, die der Hohen Philosophischen Fakultät zu Freiburg i. B. eingereicht und von ihr gebilligt worden ist. Sie wird in ihrem Gesamtumfange, vermehrt durch die Darstellung des Einflusses, den die Wissenschaft des Macrobius auf das Denken des christlichen Mittelalters ausgeübt hat, unter dem Titel „Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters“ in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausg. von Cl. Baeumker, in Verbindung mit G. Frhr. v. Hertling und M. Baumgartner, (als 1. Heft des XIII. Bandes) im Druck erscheinen.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545322_0117

Einleitung.

Die letzte Phase der antiken Philosophie ist der Neuplatonismus. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. durch Plotin in Rom begründet, hat er nach dem Zeugnis des hl. Augustinus[1] neben andern philosophischen Bestrebungen dort Eingang und eifrige Pflege gefunden. Blieb demnach selbst in dieser Zeit des allgemeinen Verfalles ein stetes philosophisches Interesse rege, das den höher Gebildeten gleichsam im Blute steckte, so kann doch von schöpferischer Produktivität nicht mehr die Rede sein. Die aus dem 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. erhaltenen Denkmäler der griechisch-römischen Philosophie beweisen zur Genüge, auf welchem Niveau die damaligen philosophischen Spekulationen standen: sie sind getragen von dem Geiste unselbständiger Nachahmung und bewegen sich mehr als je in den Bahnen des Eklektizismus. Ein charakteristisches Dokument dafür besitzen wir z. B. in dem chalcidianischen Kommentar zu Platos Timäus, der ein ganz unselbständiges Machwerk ist und jeder Originalität entbehrt, aber insofern Beachtung verdient und zu Bedeutung gelangt ist, als er sehr stark auf die Philosophie des Mittelalters eingewirkt hat. Hoch über das mehr dilettantische Philosophieren dieser Zeit ragt der letzte der römischen Philosophen empor, Boëthius. Wenn auch er auf den Systemen der früheren aufbaute, so ist er doch nicht ohne selbständige Regsamkeit in seinem philosophischen Denken.

Weniger dem Boëthius als dem Chalcidius an die Seite zu stellen ist Ambrosius Theodosius Macrobius[2]. Seine wissen-

[1] *Ep. 118, ad Discur.*: Plotini schola Romae floruit habuitque condiscipulos multos, acutissimos et sollertissimos viros.

[2] Der Vorname Aurelius erscheint nur in zwei ganz jungen Handschriften; in der Reihenfolge der übrigen drei Namen variieren die Handschriften. Vgl. darüber Jan I Proleg. c. 1, S. If. und Teuffel, *Gesch. der röm. Lit.* II[5] 1141 § 444, 1.

schaftliche Tätigkeit fällt gegen das Ende des 4. und in den Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. Genauere Angaben über seine Lebenszeit können nicht gemacht werden. Einigen Anhaltspunkt dafür bietet die Überlieferung, daß unter Honorius im römischen Westreiche ein Macrobius um 399 n. Chr. praefectus praetorio Hispaniarum[1], im Jahre 410 proconsul Africae[2] und im Jahre 422 praepositus sacri cubiculi[3] war. Da nun unser Macrobius nach den Codices[4] das Epitheton ‚vir consularis et illustris' trägt, so darf geschlossen werden, daß er mit dem genannten Macrobius identisch ist. Aus seinen Schriften selbst, nämlich einem Kommentar zum Somnium Scipionis, den Saturnalien und einer ziemlich unbedeutenden grammatischen Abhandlung, läßt sich fast nichts über seine Lebensverhältnisse beibringen. Gelegentlich versichert er selbst, daß er kein Römer von Geburt sei, und sucht damit seine Schreibweise zu entschuldigen[5]. Wo seine Heimat gewesen, ob in Afrika oder sonstwo, muß unbestimmt bleiben. Sicher ist, daß er, wenigstens zur Zeit der Abfassung seiner Schriften, kein Christ war, vielmehr erscheint er als eifriger Anhänger des Heidentums[6].

Bezeichnend für das philosophische Schaffen Macrobs ist, wie schon angedeutet, dessen durchaus rezeptiver Charakter und seine Hochschätzung der Autorität. Vor allem ist es Plato, vor dessen übermächtiger Größe er sich beugt, und den er als ‚inter philosophiae professores princeps' rühmt[7]. Der hohen Verehrung Platos

[1] Cod. Theod. 16, 10, 15; 8, 5, 61.

[2] *Ebd.* 11, 28, 6.

[3] *Ebd.* 6, 8, 1. Über die Lebenszeit vgl. auch Suringar, *Hist. crit. scholast. lat.* I (1834) 163 f.

[4] Cod. Bamberg. 9. Jahrh.: Macrobius Theodosius v. c. et ill.; Paris.: Ambros. Theod. Macrob. v. c. et ill.; ebenso Bamberg. 11. Jahrh.

[5] Sat. Praef. 11: Nisi nos sub alio ortos coelo latinae linguae vena non adiuvet . . . petitum impetratumque volumus, ut aequi bonique consulant, si in nostro sermone nativa Romani oris elegantia desideretur.

[6] Hierfür seien nur die zwei folgenden charakteristischen Stellen angeführt: S. I 9, 15: In sacris quoque invocamus Ianum Geminum, Ianum Patrem etc.; S. I 24, 1: laudare . . . cuncti religionem [scil. Praetextati, der einer der ersten Wortführer in den Saturnalien und Heide ist], adfirmantes hunc esse unum archanae deorum naturae conscium, qui solus divina et adsequi animo et eloqui posset ingenio. Vgl. S. I 12, 8.

[7] C. I 8, 5.

geht parallel die Plotins. Auch Aristoteles erfreut sich seiner Hochschätzung, und mehr als einmal legt er ihm ehrende Attribute bei; wo aber eine Meinungsverschiedenheit zwischen Plato und seinem großen Schüler Aristoteles herrscht, da tritt er entschieden auf die Seite Platos, was aus der Lehre über die Unsterblichkeit der Seele klar hervorgeht. Übrigens kennt Macrobius diese beiden großen Philosophen wie auch die sonst zitierten nur aus sekundärer Quelle; einige markante Beweisstellen dafür werden im Verlauf der Darstellung zu erbringen sein.

Schon aus diesen wenigen Andeutungen mag erhellen, daß von Macrobius keine neuen Probleme und selbständigen Lösungen, kein konsequentes, nach dem inneren Zusammenhang aufgebautes System zu erwarten ist; er bietet vielfach gleichsam nur die zerstückelten Glieder eines Körpers, die man sich, so gut es eben geht, zu einem Ganzen vereinen muß, um ein einigermaßen klares Bild von seiner kompilatorischen Tätigkeit zu erhalten. Man kann Zeller[1] beipflichten, wenn er mit seinem scharfsichtigen Blick Macrobius zwar als Kompilator, aber immerhin als verständigen, erkennt.

Die Hauptausbeute für eine Darstellung der Philosophie Macrobs liefert sein Kommentar zum Somnium Scipionis.

Dieses Werk hängt im wesentlichen von einem *Kommentar zu Platos Timäus* ab. Darauf zuerst aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst Linkes[2]. Zu demselben Resultat kam, ohne wohl die Abhandlung Linkes gekannt zu haben, Schmekel. Er äußert sich in seiner *Philosophie der mittleren Stoa* (S. 424) folgendermaßen: „Es kann nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, daß seine [Macrobs] ganze Darstellung auf einen Kommentar zu Platos Timäus zurückgeht; nicht um Ciceros »Traum des Scipio«, sondern um den Timäus des Plato dreht sich die Erklärung. . . . Macrob rechtfertigt dies Verhalten einfach mit dem Grunde, das Verständnis des platonischen Timäus schließe das Ciceros ein (II, 2, 1)." Linke hat dann in der angeführten Abhandlung (S. 246) die Vermutung ausgesprochen, der fragliche Timäuskommentar sei der Kommentar des Porphyrius. Diese

[1] *Philosophie der Griechen* III 2[4], 922, 2.

[2] Vgl. seine Abhandlung *Über Macrobius' Kommentar* 240 ff.

Vermutung hat sich durch die vorliegende Untersuchung bestätigt. Es konnten nämlich größere Abschnitte unzweifelhaft auf Porphyr zurückgeführt werden; wo dies nicht möglich war, haben sich die „Spuren porphyrianischer Gelehrsamkeit", auf die Linke hingewiesen hat[1], allseits vermehren lassen. Zudem darf auch da, wo Anklänge an Plotin zu konstatieren sind, ohne Bedenken Porphyr als Quelle genommen werden; denn „es ist Plotins Lehre, die er [Porphyr] in seinen zahlreichen Schriften . . . verteidigt und gemeinverständlich zusammenfaßt; und wenn er auch einzelne Lücken des Lehrgebäudes ausfüllt, . . . geht doch sein Absehen auf keine tiefer greifenden Veränderungen in dem Ganzen des Systems" [2]. Jedoch darf der porphyrianische Kommentar, was Linke ebenfalls schon vermutet hat[3], nicht als primäre Quelle angesehen werden, sondern zwischen Macrobius und Porphyrius steht noch ein lateinischer Autor. Dieser nun hat, wie Bitsch in seiner Dissertation *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis* an den in den macrobianischen Text eingeflochtenen Vergilzitaten zeigt, neben dem wohl bereits ins Lateinische übersetzten Porphyriuskommentar noch *„quaestiones Vergilianae"* benützt, die ihrerseits wiederum von porphyrianischen Schriften abhängen. Über die Einzelheiten dieser Quellenhypothese muß auf Bitsch[4] verwiesen werden; denn in der folgenden Untersuchung gilt es vor allem, die macrobianischen Doktrinen nach ihren Grundlagen zu betrachten; ist eine Bezugnahme auf die angeschnittene Quellenfrage geboten, so genügen hierfür die soeben gemachten Bemerkungen.

Daß Macrobius in seinen philosophischen Anschauungen fast durchgehends den Platonismus vertritt, und zwar in der Gestalt, die ihm durch Plotin und seinen getreuen Schüler Porphyr gegeben wurde, ist schon des öfteren behauptet worden[5]; indes eine grundlegende Darstellung der Philosophie des Macrobius mit dem

---

[1] Vgl. *a. a. O.* 246 f. [2] Zeller III 2[4], 694. [3] Vgl. *a. a. O.* 249.

[4] Vgl. *a. a. O.* bes. S. 72, wo das Stemma angegeben ist.

[5] Vgl. z. B. J. Brucker, *Hist. crit. philos.* II, Lipsiae 1742, 355 f.; Suringar, *Hist. crit. schol. lat.* I 161 ff.; Fr. Chr. Schlosser, *Universalhistorische Übersicht der Gesch. der alten Welt und ihrer Kultur* III, Frankfurt a. M. 1834, 4 ff.; G. Boissier, *La fin du paganisme* II, Paris 1894, 202 ff.; Zeller III 2[4], 921, 1. Bitsch *a. a. O.* 20 bezeichnet Macrobius als ‚plenus Platonicorum sapientiae'.

näheren Nachweis ihrer Quellen existiert noch nicht. Der Franzose Petit hat mit seiner Abhandlung *De Macrobio Ciceronis interprete philosopho*, Paris 1866, zwar den Versuch gemacht, diese Lücke auszufüllen; allein mag seine Arbeit für die damalige Zeit, wo gerade von französischer Seite dem Neuplatonismus besonderes Interesse zugewandt wurde[1], immerhin einiges Beachtenswerte geboten haben, so gibt sie doch keineswegs auch nur einigermaßen einen Einblick in die kompilatorische Arbeitsweise des Macrobius und den philosophischen Gehalt seiner Schriften. Es dürfte daher an und für sich schon gerechtfertigt sein, den Quellen, aus denen Macrobius schöpft, im einzelnen nachzugehen und mit der Darstellung seiner Art und Weise zu philosophieren zugleich ein charakteristisches Bild von der unselbständigen Art des Philosophierens am Ausgange des Altertums zu entwerfen. Dabei fällt auch noch ins Gewicht, daß die Philosophie des Macrobius, mag sie sich auch als wertlose Kompilation erweisen, doch für die Geschichte der Philosophie, und zwar für die Entwicklung des scholastischen Denkens bedeutungsvoll geworden ist. Der *Kommentar zum Traum des Scipio* wurde diesem zu einer Hauptquelle für seine Kenntnis der neuplatonischen Metaphysik und pythagoreischen Zahlenspekulation und vermittelte ihm außerdem auch musikalische und astronomische Kenntnisse.

[1] Davon zeugen Werke wie Bouillet, *Les Ennéades de Plotin* III, Paris 1857—61; Simon, *Hist. de l'école d'Alex.*, Paris 1845; Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alex.*, Paris 1846 und 1851; Cousin, *Procli Opera*, Paris 1863; Ders., *Hist. gén. de la Philos.*, Paris 1864; Berger, *Proclus. Exposition de sa doctrine*, Paris 1840, u. a.

Erster Teil.

Die Philosophie des Macrobius.

Erstes Kapitel.

Begriff und Einteilung der Philosophie bei Macrobius.

Macrobs Auffassung und Begriffsbestimmung der Philosophie erhellt nur aus einzelnen Bemerkungen, die sich ganz zerstreut in seinen Schriften finden. Er bezeichnet die Philosophie als eine Gabe der Götter[1] und definiert sie als ‚ars artium et disciplina disciplinarum'[2]. Diese Definition, die laut Macrobs eigener Angabe allgemein gebräuchlich und anerkannt gewesen ist, hat ihren Ausgangspunkt in Aristoteles[3]. Unser Autor benützt sie, um das Rangverhältnis und die Stellung der Philosophie gegenüber der Medizin, die er die ‚physicae partis extrema faex' nennt[4], zu kennzeichnen.

Neben dieser auf Aristoteles zurückgreifenden Bestimmung erwähnt Macrobius eine zweite, in der mit Berufung auf Platos *Phädon* die Philosophie als ‚meditatio moriendi' umschrieben wird[5].

[1] S. I 24, 21: Philosophia, quod unicum est munus deorum et disciplina disciplinarum, honoranda est anteloquio; vgl. Plato, *Tim.* 47 B. Cic., *Tusc. disp.* I 26, 64: Philosophia omnium mater artium . . . inventum deorum.

[2] S. VII 15, 14: videris mihi rem consensu generis humani decantatam et creditam oblivioni dare, philosophiam artem esse artium et disciplinam disciplinarum.

[3] *Met.* I 2, 982 a, bes. 30 ff. Vgl. L. Baur, *Gundissalinus de divisione philosophiae:* Beiträge IV 2—3, 173. Ammonios (5. Jahrh.), Sohn des Hermias, *in Porphyr. Isag. sive V voces,* ed. A. Busse, Berlin 1891 (Comment. in Arist. gr. IV, 3), 6, 25 ff.: *ἔστι δὲ καὶ ἄλλος τῆς φιλοσοφίας ὁρισμὸς Ἀριστοτέλους . . . φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν.*

[4] S. VII 15, 15.

[5] C. I 13, 5: In eodem [sc. *Phaedone* (64 A, 67 D)] dialogo dicit [Plato] mortem philosophantibus adpetendam et ipsam philosophiam meditationem esse moriendi.

Damit soll des Philosophen negatives und ablehnendes Verhalten gegen das Erdenleben zum Ausdruck gebracht werden; seine Seele soll sich loslösen von allen materiellen Einflüssen [1]. Aus Platos Symposion [2] wissen wir, daß bereits Sokrates diese geistige Entleiblichung geübt hat. Aufs nachdrücklichste betont diese Auffassung der Philosophie, die durch Cicero bei den Römern [3] heimisch wurde, der Neuplatonismus; sie klingt, wie bei einem musikalischen Werke das Leitmotiv, durch das ganze neuplatonische System hindurch. Loslösung von allem Sinnlichen bildet die erste Bedingung für den menschlichen Geist, zur beseligenden Einigung mit Gott zu gelangen.

In einer dritten Bestimmung endlich weist Macrobius der Philosophie die Aufgabe zu, ‚rerum omnium moderationem docere' [4]. Sie zeigt unverkennbar eine Wendung ins Praktische und erinnert an die Definition der Philosophie als Streben nach Tüchtigkeit, wie sie uns bei den Stoikern [5] entgegentritt.

Was die Einteilung der Philosophie anlangt, so ist hierfür vor allem der Schluß des Kommentars [6] in Betracht zu ziehen. Dort weist Macrobius darauf hin, daß Ciceros Somnium Scipionis das vollkommenste Werk sei, das es gebe; in ihm seien nämlich alle drei Teile, in welche die Philosophie zerfalle, enthalten: die philosophia moralis, naturalis und rationalis. Aufgabe der philosophia moralis sei es, zu lehren ‚morum elimatam perfectionem', der naturalis, ‚quae de divinis corporibus disputat [philosophia]'. Die philosophia naturalis nennt Macrobius in den

[1] C. I 8, 4: animam a corpore quodammodo ductu philosophiae recedentem.

[2] 17 D und 220 C. L. Baur *a. a. O.* 171. Vgl. dazu Plato, *Phaedon* 83 A B, 65 A, 67 D: *λύσις καὶ καθαρμός* der Seele durch *φιλοσοφία*; 82 D usw.

[3] Cic., *Tusc. disp.* I 30: tota enim philosophorum vita, ut ait idem [Socrates], commentatio mortis est; ebd. 31: secernere autem a corpore animum ecquid aliud est nisi mori discere? Ebenso Apuleius, *De phil. Plat.* 251 (ed. Helm, vol. III rec. P. Thomas, Lips. 1908, S. 124): philosophiam esse mortis affectum consuetudinemque moriendi. Vgl. Baur *a. a. O.* 172.

[4] S. VII 1, 6. Gewährsmann dafür ist Plutarch, *Sympos.* I 1, 2, wo die Philosophie *τὸ μέτρον καὶ τὸν καιρὸν ἐπιφέρουσα* genannt wird.

[5] Plut., *Epit.* 1, prooem. (Diels, *Dox. Gr.*, Berlin 1879, 273 a 11 f.): *Οἱ μὲν Στωικοὶ ἔφασαν· τὴν φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης· ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν.*

[6] C. II 17, 15—17.

Saturnalien[1] physica (sc. pars), ‚quod est de divinis corporibus vel caeli vel siderum'. Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß Macrobius unter philosophia naturalis oder physica nur die Astronomie verstand[2], im Gegensatz zu dem umfassenderen Sinne, den das Altertum, z. B. Plato und Aristoteles, damit verband. Die philosophia rationalis handelt ‚de incorporeis, quae mens sola complectitur'[3]. Die Sphäre dieses Gebietes ist somit sehr weit gezogen. Dazu ist natürlich in erster Linie zu rechnen die Metaphysik. Macrobius selbst zählt, wie es scheint, auch die Psychologie dazu, was aus folgender Stelle zu ersehen ist: ‚At cum de motu et immortalitate animi disputat [Cicero], cui nihil constat inesse corporeum, cuiusque essentiam nullus sensus sed sola ratio deprehendit, illic ad altitudinem philosophiae rationalis ascendit'[4]. Freilich weisen diese Worte nur auf die metaphysische Psychologie hin. Über Psychologie im allgemeinen findet sich in den macrobianischen Schriften keine weitere Bestimmung; wohl aber begegnen neben den metaphysisch-psychologischen Elementen auch empirische und mythische. Bei der Darstellung kann hier jedoch keiner Trennung stattgegeben werden.

Schließlich wäre in die philosophia rationalis auch die Logik einzureihen; indes über die Normen des Denkens äußert sich unser Autor nirgends.

Diese macrobianische Einteilung der Philosophie in philosophia rationalis (Metaphysik und Psychologie), moralis (Ethik) und naturalis (Astronomie)[5] soll auch bei der folgenden Dar-

[1] S. VII 15, 14.

[2] Verwiesen sei auch noch auf C. II 17, 16, wo er die in Ciceros Somnium Scipionis sich findende Astronomie wie folgt zusammenfaßt: cum vero vel de sphaerarum modo vel de novitate sive magnitudine siderum deque principatu solis et circis caelestibus cingulisque terrestribus et oceani situ loquitur, et harmoniae superum pandit arcanum, physicae secreta commemorat [Cicero].

[3] C. II 17, 15 und S. VII 15, 14: cum philosophia illic se habeatur augustior, ubi de rationali parte, id est de incorporeis disputat.

[4] C. II 17, 16.

[5] Diese Dreiteilung der Philosophie, die Cicero (*Acad. post.* I 5, 19) Platon zuschreibt, rührt nach Sext. Empir., *Adv. Math.* VII 16 von Platons Schüler Xenokrates her. „*Δυνάμει*" freilich ist, wie Sextus sagt, Platon ihr Urheber (vgl. Überweg-Praechter[10] I 163. 185 und Zeller II 1[4], 584. 1011 f.). Übernommen haben diese Einteilung auch die Stoiker: *τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μέν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ*

stellung zugrunde gelegt werden. Dabei ist aber festzuhalten, daß Macrobius selbst sich keineswegs an diese Einteilung hält, sondern im *Kommentar* an die Worte von Ciceros *Somnium Scipionis* seine philosophischen Erörterungen knüpft, während er in den *Saturnalien* nur gelegentlich philosophische Fragen berührt.

Zweites Kapitel.

Philosophia rationalis.

I. Metaphysik.

Die Doktrinen Macrobs, die in das Gebiet der Metaphysik fallen, spiegeln das ganze neuplatonische System in seinen Grundzügen wieder. Daher wird sich ihre Darstellung am besten in der Weise gestalten lassen, daß jene Anordnung, die dem Neuplatonismus naturgemäß zugrunde liegt, beibehalten wird, damit der plotinisch-porphyrianische Standpunkt des Macrobius recht klar zum Vorschein kommt. Den ersten Teil wird also die Betrachtung der übersinnlichen Welt bilden; und da aus ihr die Erscheinungswelt hervorgeht, muß sich daran die Lehre von der Erscheinungswelt anschließen.

1. Die übersinnliche Welt.

Nach dem neuplatonischen System hat alles Seiende einen gemeinsamen Urgrund, aus dem alles hervorgegangen ist und zu dem alles zurückstrebt: das ἕν oder Gott. Aus diesem „Einen" entströmt die Fülle, die mit der Erzeugung des Nus gegeben ist; denn er enthält die ganze Herrlichkeit der Ideen. Aus dem Nus aber emaniert als letztes Glied der intelligiblen Welt die Weltseele (ψυχὴ τοῦ παντός). Das ist Plotins Trias der göttlichen Hypostasen, die uns auch bei Macrobius begegnet, ohne jedoch ihrem inneren Zusammenhange nach entwickelt und begründet zu sein. Seine Anschauungen darüber seien in den folgenden drei Abschnitten über das Urwesen, den Nus und die Weltseele zusammengestellt.

δὲ λογικόν ... (Diog. Laert. VII 39. Vgl. Arnim, *Stoic. vet. fragm.* II, Lipsiae 1905, 1 f., wo noch weitere Belegstellen). In der inhaltlichen Bestimmung geht freilich Macrobius, wie bereits klar geworden, seine eigenen Wege. Eine unserem Autor etwas näher kommende Erwähnung dieser Dreiteilung findet sich bei Galen, *Hist. philos.*, ed. Kühn, Lipsiae 1821—33, 232 (Diels, *Doxogr. Gr.* 603, 8).

a) Das Urwesen.

Gott, der absolute Kausalität ist und heißt, ist allein das Prinzip und der Quell aller Dinge, sowohl der wirklich existierenden, nämlich der intellegiblen Welt, wie der nur scheinbar seienden, d. h. der sinnlichen Welt: ‚deus qui prima causa et est et vocatur, unus omnium, quaeque sunt quaeque videntur esse, princeps et origo est'[1]. Es ist der Satz: *πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα*[2], der dem System Plotins zugrunde liegt, und den Porphyr in die Worte kleidet: *πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐκ ὄντα ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν θεῷ*[3].

Dieses höchste Wesen nennt Macrobius den allmächtigsten und wahrhaft höchsten Gott[4], Ausdrücke, wie sie speziell bei Porphyr[5] häufig wiederkehren; bei den Griechen werde es *ἀγαθόν* und *πρῶτον αἴτιον* genannt[6]. Diese letztere Bemerkung zielt natürlich außer auf Plato, der die höchste unter den Ideen als das Gute bezeichnet, vor allem auf Plotin und Porphyr hin, die die erwähnten Ausdrücke oft gebrauchen[7]. Erhebt man sich, sagt unser Autor weiter[8], zu dem ‚summus et princeps omnium deus' oder auch zum Nus, so bedient man sich nicht der mythischen Form der Darstellung, sondern nimmt, gleichsam um ihr Hinausgehen über das Denken und Reden zum Ausdruck zu bringen, zu Vergleichungen seine Zuflucht. Als das ähnlichste Gleichnis aus der Sphäre des Sichtbaren aber habe Plato[9] nur die Sonne erkannt. Damit berührt Macrobius einen Gedanken, der von alters her viele religiöse Vorstellungen und zahlreiche Ver-

[1] C. I 14, 6; vgl. I 17, 12. [2] *Enn.* VI 9, 1 Anf.

[3] *Sent.* 31; vgl. Plot., *Enn.* I 8, 2 Anf.

[4] C. I 17, 12: deus ille omnipotentissimus; *ebd.*: . . . deo, qui vere summus est; vgl. I 2, 14.

[5] *De abst.* II 34: *θεῷ τῷ ἐπὶ πᾶσιν*; vgl. II 49; III 5; II 37. Cyrillus, *Contra Iul.* I 32 C D (Porph., *Hist. philos.* fragm. IV, bei Nauck, *Porph. Op.* 15): *ὁ θεὸς ὁ πρῶτος καὶ μόνος ἀεί*; *ebd.* VIII 271 A (Nauck 14): *εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνωτάτω θεόν.*

[6] C. I 2, 14.

[7] Vgl. Plot., *Enn.* VI 2, 17 Anf.; 7, 38. 41; 9, 6 Schl.; V 5, 13 Anf.; III 8, 8 (wo das Gute als *ἀρχή* bezeichnet wird) usw. Für Porphyr vgl. Cyrillus *a. a. O.* I 31 A B und VIII 271 A (Nauck 13. 14). Dazu führt Linke (*Macr. Komm.* 246) noch an: Porph., *Ep. ad Aneb.* 35.

[8] C. I 2, 14 f. [9] *De rep.* VI 508 B—C, 509 B.

suche, die Welt philosophisch zu erfassen, durchzieht. Von besonderer Bedeutung hierfür war die erwähnte Äußerung Platos, die besonders von den Neuplatonikern[1] immer wieder herangezogen wurde. Plato vergleicht dort die Idee des Guten mit der „lichtspendenden Sonne, ihrem Sprößling, den das Gute als sein Gleichnis und Gegenstück in der sichtbaren Welt erzeugt hat. Was das Gute im Reiche des Intellegibeln, das ist die Sonne im Reiche des Sichtbaren. Beide machen nicht nur in ihrem Gebiete alles durch ihr Licht erkennbar, die Sonne für das Auge, das Gute für die Vernunft, sondern beide geben auch allem die ihrem Gebiete entsprechende Wirklichkeit, jene das Entstehen und Wachsen, wie es den immer im Werden befindlichen Dingen der Sinneswelt zukommt, dieses das wesenhafte Sein, wie es dem allem Werden entnommenen idealen Sein zukommt“[2].

Der ‚summus deus‘ wird nach Angabe unseres Philosophen[3] auch in Beziehung gesetzt zur Monas, und damit kommt bei ihm das pythagoreische Element des Neuplatonismus zum Vorschein. Denn die Einheit (*μονάς*, unitas), männlich und weiblich, gerade und ungerade zugleich, selbst keine Zahl, aber Quell und Ursprung aller Zahlen, Anfang und Ende von allen, ohne selbst Anfang und Ende zu kennen, verkörpert in hervorragender Weise das ewig unveränderliche Wesen des höchsten Gottes, das stets für sich bleibt und nie in die Vielheit eingeht, seine absolute Einfachheit und Einheit.

In dem Urwesen nun als der ‚prima causa‘ hat alles seinen Ursprung. In seinen Hervorbringungen läßt es Macrobius gleich Plotin[4] dynamisch gegenwärtig sein: überquellend von der Fülle

[1] z. B. Plot., *Enn.* I 7, 1 geg. Schl.; V 1, 6; 5, 7; 3, 12; VI 8, 16 usw.

[2] Baeumker, *Witelo:* Beitr. III 2, 361. Über die weite Verbreitung und Ausprägung der Lichttheorie, bes. bei Philo und den Neuplatonikern, vgl. *ebd.* 362 ff.

[3] C. I 6, 7. Vgl. Porph., *Vita Pythag.* 49: *Οἱ Πυθαγόρειοι . . . παρεγένοντο ἐπὶ τὴν διὰ τῶν ἀριθμῶν δήλωσιν· καὶ οὕτως τὸν μὲν τῆς ἑνότητος λόγον καὶ τὸν τῆς ταυτότητος . . . ἓν προσηγόρευσαν· καὶ γὰρ τὸ ἐν τοῖς κατὰ μέρος ἓν τοιοῦτον ὑπάρχει ἡνωμένον τοῖς μέρεσι καὶ σύμπνουν κατὰ μετουσίαν τοῦ πρώτου αἰτίου* (s. Plot., *Enn.* VI 6, 9). Vgl. Richter, *Neuplat. Stud.* III 70 ff.

[4] *Enn.* V 2, 1: *καὶ πρώτη οἷον γέννησις αὕτη· ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*; vgl. V 1, 6 Anf.

seines erhabenen Wesens (superabundanti maiestatis fecunditate) erzeugt es notwendig ein anderes und wieder ein anderes und so fort in ständiger Aufeinanderfolge (continuis successionibus) bis zum letzten Gliede herab; je weiter wir in der Kette der Ursachen und Wirkungen herabsteigen, desto unvollkommener werden die letzteren (degenerantia per ordinem ad imum meandi)[1].

Klar spricht damit unser Autor das neuplatonische Grundprinzip[2] von der abnehmenden Vollkommenheit aus, das bereits Aristoteles[3] aufgestellt hat. Die Gesamtheit des Seienden ‚a summo deo usque ad ultimam rerum faecem' wird so bei ihm, wie beim Neuplatonismus, zu einer Reihe dynamischer Emanationen aus dem Urwesen und bildet eine ununterbrochene Stufenfolge, eine ‚una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta conexio'[4]. Das habe auch die ‚catena aurea' zu bedeuten, die nach der Erzählung Homers[5] vom Himmel bis zur Erde reiche. Während Plato in seinem *Theätet* (153 C) in der homerischen *σειρὴ χρυσείη* nichts anderes sieht als die Sonne, von deren Umlauf alles Gedeihen und Leben *ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις* abhänge, verkündet sie unserem Autor tiefe neuplatonische Wahrheit, wohl nach dem Rezepte Porphyrs, der ja eine besondere Vorliebe für derartige allegorische Auslegungen von Homerstellen zeigte, wie uns seine Schrift *De antro nympharum* beweist.

b) Der Nus.

Die erste Frucht von dem Überfluß des höchsten Gottes ist, wie bei Plotin, so auch bei Macrobius der Nus (mens)[6]. Das Verhältnis der Kausalität zwischen der göttlichen Potenz und dem Nus oder der folgenden Hypostase bringt Macrobius zum Ausdruck

[1] C. I 14, 6 und bes. 15.

[2] Vgl. Plot., *Enn.* III 8, 5 Mitte; V 3, 16 Anf.; 8, 1; VI 7, 9 geg. Schl. Porph., *Sent.* 13: *πᾶν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χεῖρον αὐτοῦ γεννᾷ, καὶ πᾶν τὸ γεννηθὲν φύσει πρὸς τὸ γεννῆσαν ἐπιστρέφει*; vgl. *ebd.* 35 (37). Siehe Zeller III 2[4], 556—560.

[3] Vgl. *De gen. et corr.* II 10, 336 b 26 ff. Baeumker, *Materie* 411.

[4] C. I 14, 15. [5] Il. VIII 19.

[6] Mens ex deo nata: C. I 2, 14. 16; 6, 8. 20; 14, 6. 15; 17, 12. Die Entstehung des Nus aus der Gottheit lehrt gleich Plotin auch Porphyr; vgl. *Sent.* 31.

durch das Verbum creare[1] und die Bezeichnung pater[2]. Der Nus wendet sich auch bei ihm, wie bei Plotin, zu seinem Erzeuger (pater) hin und wird so die dem Urheber ähnlichste göttliche Hypostase[3]. Als solche kennt er nicht den Wechsel der Zeiten, lebt nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit[4]. Selbst eine Einheit und nicht zählbar[5], findet, wie auf den höchsten Gott, so auch auf den Nus die Monas Anwendung; anderseits schafft er doch die Vielheit[6], indem er die unzähligen Urbilder für alles Seiende, die Ideen, in sich begreift. Des öfteren erwähnt unser Kompilator[7], daß der Nus die Ideen in sich enthält, und vertritt damit den einen Hauptsatz der plotinischen Lehre, daß die Ideenwelt nicht außerhalb, sondern innerhalb des Nus ist. Dem Plotin folgte von seinen Schülern Amelius, und nach einigem Schwanken auch Porphyr[8].

[1] C. I 14, 6: hic [deus] . . . de se mentem creavit.

[2] *Ebd.* Desgleichen bezeichnet Plotin nach dem Vorgange Platos das Erste, insofern es Urgrund des *νοῦς* ist, als *πατήρ*, z. B. *Enn.* II 9, 2 Anf.; ebenso Porphyr, *De abst.* II 46. 50.

[3] C. I 14, 6: Haec mens . . . qua patrem inspicit plenam similitudinem servat auctoris; vgl. *Enn.* V 1, 7 Anf.: *εἰκόνα δὲ ἐκείνου εἶναι λέγομεν τὸν νοῦν*; V 2, 1: *τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη . . . καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὕτως*; s. auch V 4, 2 Anf.

[4] C. I 6, 8: vices temporum nesciens in uno semper, quod adest, consistit aevo. Vgl. Plot., *Enn.* V 1, 4: im *κόσμος νοητὸς* ist *ἐν αἰῶνι πάντα, καὶ ὁ ὄντως αἰών*; V 9, 10: *ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών*, sowie Porph., *Sent.* 44, wo Porphyr dem Nus als einem Unveränderlichen den *αἰών*, der Seele als einem Bewegten die Zeit beilegt.

[5] Vgl. C. I 6, 8.

[6] Den Grund für dieses Hervorbringen der Vielheit erfahren wir aus Plotin: Da der Nus den reichen Strom vom geistigen Leben, der ihm von dem höchsten Gotte zuströmt, nicht in seiner Gesamtheit zu fassen vermag, muß er ihn in eine Vielheit zerlegen (*Enn.* VI 7, 15). Zeller III 2[4], 580.

[7] C. I 6, 8; 2, 14; 8, 10 u. ö.

[8] Über Plotin vgl. *Enn.* VI 7, 15 und bes. V 9, 9. Wenn Const. Sauter in seiner Abhandlung *Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie* 370 behauptet, aus dem Schülerkreise des Plotin sei nur Amelius dem Meister gefolgt, während Porphyr die Ideen vor den *νοῦς* (*πρὸ νοῦ*) setzte, so trifft er damit nicht ganz das Richtige. Denn Porphyr erzählt uns selbst in der *Vita Plotini* 18 von seiner Meinungsänderung. Er berichtet dort, daß er beim erstmaligen Hören des Plotin eine Streitschrift gegen ihn verfaßt habe, *δεικνύναι πειρώμενος, ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά*. Auf Plotins Veranlassung habe dann Amelius eine nicht eben kleine Schrift gegen den Zweifel des Porphyrius herausgegeben. Porphyr

Nach der Lehre des Neuplatonismus nun muß dem Vielen, das die Ideen darstellen, ein Gemeinsames zugrunde liegen: die Materie. Diese Materie darf jedoch nicht nach Analogie dessen gedacht werden, was man sonst Materie heißt. Macrobius scheidet auch hier, ganz wie Plotin, die intellegible Materie (*νοῦς ὑλικός*) von der sinnlichen (*ὕλη*, materia). Jene, überaus erhaben und rein, ‚qua vel sustentantur divina vel constant', heiße Nektar und gelte als Trank der Götter; diese dagegen, zu unterst liegend, bilde den Trank der Seelen. Den *νοῦς ὑλικός*, ‚qui ab illo individuo natus in singulos ipse dividitur', hätten die Orphiker im Bacchus versinnbildlicht gesehen; ihre Mythen berichteten nämlich, Liber sei, von titanischer Wut in Stücke zerrissen, ganz und unversehrt wiedererstanden, obwohl die einzelnen Stücke bestattet worden seien[1]. In diesem orphischen Mythus aber sei deutlich das Wesen des *νοῦς* gezeichnet; denn indem er im ganzen Universum, dem sinnlichen Abbild der Ideenwelt, verbreitet ist, gehe er gleichsam in die Teilbarkeit ein, gebe aber dabei das Geheimnisvolle seines Wesens, seine Unteilbarkeit und Einheit in der Vielheit, niemals auf[2].

c) Die Weltseele.

Dieselbe Übereinstimmung mit Plotin und Porphyr wie bei den beiden ersten Hypostasen offenbart Macrobius in der Darstellung der dritten, der Weltseele (anima mundi). Wie das Urwesen den Nus, so bringt der Nus die Seele hervor, und wie der Geist auf das Absolute, so schaut auch sie zurück zu ihrem Erzeuger (pater) und wird so von seinem Wesen durchdrungen[3].

habe dann wieder dagegen geschrieben, aber beim drittenmal habe er die Aussagen Plotins verstanden, seine Meinung geändert und sogar eine Palinodie geschrieben. Weitere Belege für die Meinungsänderung des Porphyr siehe bei Zeller III 2⁴, 518.

[1] Über den Diaspasmos und die Palingenese des Dionysos vgl. Lobeck, *Aglaophamus* 711; Procl. *in Tim.* I 53: *ὁ τοῦ Διονύσου διασπασμὸς δηλοῖ τὴν ἐκ τῆς ἀμερίστου δημιουργίας μεριστὴν πρόοδον ὑπὸ τοῦ Διός.* Vgl. *ebd.* III 184 und Julian., *Or.* V 179 B.

[2] C. I 12, 12. Es tritt uns hier die vollständig mit Plotin übereinstimmende Auffassung entgegen, daß den Einzelwesen ebenso viele ideale Urbilder entsprechen.

[3] C. I 14, 6: animum vero de se creat [mens] posteriora respiciens. Rursus anima patrem, qua intuetur, induitur. Vgl. dazu Plot., *Enn.* V 1, 7 Schl. und V 2, 1, sowie Porph., *Sent.* 30 § 2. Über die plotinische Weltseele überhaupt vgl. Zeller III 2⁴, 588—595.

Anderseits aber wohnt ihr bereits das Streben inne, mit der Körperwelt in Verbindung zu treten: ‚regrediente respectu in fabricam corporum incorporea ipsa degenerat'[1]. Den Gedanken, den hier Macrobius nur kurz andeutet, daß nämlich die Seele dem Nus gegenüber sich rezipierend, dem materiellen Element gegenüber aber, obwohl sie selbst eine immaterielle Substanz ist, produzierend erweist, finden wir klar ausgesprochen bei Plotin. So führt dieser z. B. *Enn.* III 9, 2 aus, wie die Seele, wenn sie statt auf das Höhere auf sich selbst schaue, das Nichtseiende hervorbringe und zu ihrem Abbild forme, indem sie es anschaue; und V 3, 7 sagt er, daß die Seele den Nus schaue, auch während sie in der Materie wirke, und daß diese ihre Tätigkeit ein Darstellen von Ideen sei. Dadurch wird die Seele gleichsam zum Mittelglied, oder um ein plotinisches Wort[2] zu gebrauchen, zur „Dolmetscherin" zwischen der Welt des reinen Seins und dem Reiche der sinnlichen Erscheinung. Dementsprechend teilt ihr Macrobius zwei verschiedene Potenzen zu, sowohl geistig-hyperorganische wie organische: als Erzeugnis des Nus kommt ihr reinste Vernunft zu (habet ergo et purissimam ex mente, de qua est nata, rationem, quod *λογικόν* vocatur), während sie ihrer eigenen Natur nach mit der Fähigkeit ausgestattet ist, Empfindung, Wachstum und Fortpflanzung den sinnlichen Wesen zu verleihen (et ex sua natura accipit praebendi sensus praebendique incrementi seminarium, quorum unum *αἰσθητικόν*, alterum *φυτικόν* nuncupatur)[3]. Es zeigt sich also bei Macrobius dieselbe Vorstellung von einer doppelten Weltseele, einer höheren und einer niederen, wie bei Plotin[4]. Die im Sinnlichen wirkende Seele ist auch bei ihm nichts anderes als die Natur: ‚ideo ab anima natura incipit'[5].

Die doppelte Seite der Weltseele kommt bei Macrobius weiter

[1] C. I 14, 7; vgl. *Enn.* V 1, 7; 8, 12; IV 7, 13 usw.

[2] *Enn.* IV 3, 11: *οἷον ἑρμηνευτικὴ γενομένη τῶν τε ἀπ' ἐκείνου εἰς τοῦτον καὶ τῶν τούτου εἰς ἐκεῖνον* [*ἥλιον*]. Zu diesem Gedanken vgl. noch III 4, 3 geg. Schl.; IV 8, 3 geg. Schl.; 8, 8 Mitte; 9, 3; V 1, 3; 3, 3 geg. Schl.; VI 7, 6. Siehe Zeller III 2⁴, 591; Kirchner, *Philos. des Plotin* 67. 80.

[3] C. I 14, 7.

[4] Vgl. hierüber Zeller III 2⁴, 593 f.

[5] C. I 14, 8; vgl. *Enn.* III 8, 4: *ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης . . .*, und IV 4, 13.

dadurch zum Ausdruck, daß ihr, wiederum im Anschluß an den Neuplatonismus, Teilbarkeit und Unteilbarkeit zugleich zugeschrieben wird, eine Wesenseigentümlichkeit, die auch bei Plato im *Timäus* anzutreffen ist[1], wo er über die Schaffung der Weltseele spricht. Ungeteilt ist nämlich die Seele, insofern man an ihre einfache göttliche Natur denkt, aber teilbar, insofern es in ihrem Wesen begründet liegt, sich mit der Körperwelt zu verbinden und in ihr sich zu verbreiten[2]. Jedoch geht die Seele bei der Einfachheit ihrer Natur niemals eine Scheidung mit ihrer Einheit ein, wenn sie sich zur Allbeseelung in das unermeßliche Weltall ergießt[3]. Daher ist auch ihr Wesen durch die ‚Monas' gekennzeichnet[4]. Ebenso behält die Seele ihre Einheit, obwohl sie die Quelle aller Einzelseelen ist[5]. Wahren diese nun ihr intellektuelles Verlangen, so bleiben sie im Himmel, lenken sie aber ihre Gedanken auf das Sinnliche, dann gleiten sie hernieder in das Erdenleben und verlieren sich in die Endlichkeit[6].

Neben diesen Bestimmungen über das Wesen der Weltseele beschäftigt unsern Kommentator das seit Plato immer wieder aufgerollte Problem, in welcher Weise man sich die Weltseele aus den Prinzipien der Einheit und Vielheit geschaffen denken muß. Diese Frage kann aber nur im engsten Zusammenhang mit der

[1] Nach Plato, *Tim.* 35 A schuf der Demiurg die Weltseele auf folgende Weise: Noch ehe er die körperlichen Elemente bildete, mischte er aus der unteilbaren und sich gleichbleibenden Substanz und aus der körperlich teilbaren eine dritte, die zwischen beiden in der Mitte steht.

[2] C. I 12, 6:

Haec est essentia, quam individuam eandemque dividuam Plato in Timaeo . . . expressit. Animae enim sicut mundi ita hominis unius modo divisionis reperientur ignarae, si divinae naturae simplicitas cogitetur, modo capaces, cum illa per mundi, haec per hominis membra diffunditur.

Plot., *Enn.* I 1, 8:

ἡμᾶς δὲ ἐκεῖθεν τρίτους ἐκ τῆς ἀμερίστου, φησι [sc. Plato], *τῆς ἄνωθεν καὶ ἐκ τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς, ἣν δὴ δεῖ νοεῖν οὕτω μεριστὴν περὶ τὰ σώματα, ὅτι δίδωσιν, ἑαυτὴν τοῖς σώματος μεγέθεσιν, ὁπόσον ἂν ζῷον ᾖ ἕκαστον, ἐπεὶ κἀν τῷ παντὶ ὅλῳ οὖσα μία.* Vgl. IV 1, 1 Anf.

[3] C. I 6, 9: cum se animandae immensitati universitatis infundat, nullum init tamen cum sua unitate divortium. Vgl. *Enn.* I 1, 8 (vorige Anm.); IV 2, 1; Porph., *Sent.* 37 (39) und 33 (35).

[4] C. I 12, 6: Monada reperies ad animam referri.

[5] C. I 6, 20: anima, quae animarum omnium fons est. Vgl. Porph., *Sent.* 37 (39); Plot., *Enn.* III 9, 1 Schl.

[6] C. I 11, 11. Vgl. Porph., *Sent.* 19 (20); Plot., *Enn.* IV 3, 12 Anf.

pythagoreischen Zahlenlehre behandelt werden, für die Macrobius, was bei seinem neuplatonischen Standpunkt gar nicht verwunderlich erscheint, eine ganz besondere Vorliebe zeigt, und der er einen verhältnismäßig sehr weiten Raum gewährt (C. I c. 5 und 6). Es mag daher an dieser Stelle kurz die macrobianische Zahlenmystik gestreift werden.

Auf der Zahl beruht unserem Autor alles Sein der Dinge; ihr allein wohnt verbindende und ordnende Kraft inne, und ohne gewisse Zahlen ist eine feste Verbindung zweier Dinge unmöglich [1]. Durch die Zahl wird der gesetzmäßige Zusammenhang der Welt, die Harmonie, hergestellt; sie bildet das geeignete Band der Elemente und weiß alle Gegensätze auszugleichen und zur Einheit zu vereinen [2]. Ja die Idealzahl ist, da sie als Urbild allen Formen zugrunde liegt, das Vollkommenste nach ihrem Schöpfer und steht zeitlich sogar über der Weltseele; daher haben die Philosophen (Xenokrates), weil die Zahl so vor allen andern Wesenheiten hervorragt, kein Bedenken getragen, die Seele eine sich selbst bewegende Zahl zu nennen [3].

Nach dieser kurzen Fixierung der macrobianischen Auffassung der Zahl etwa die ganze Zahlensymbolik auseinanderzusetzen, würde zu sehr in die Länge führen. Macrobius verbreitet sich über die Vollkommenheit des Oktonars und seiner Bestandteile und über die des Septenars. Um nun wenigstens ein Beispiel dieser Zahlenspielerei zu geben, sei ein Blick geworfen auf die Bedeutung,

[1] C. I 5, 4; 6, 23. 34; 19, 21: certi sunt numeri, per quos inter omnia, quae sibi convenienter iunguntur et aptantur, fit iugabilis competentia, nec quicquam potest alteri nisi per hos numeros convenire.

[2] C. I 6, 38: Harmonia dicitur, id est apta et consonans convenientia, quia hoc spatium est, quod superioribus inferiora conciliat et facit dissona convenire; vgl. I 6, 24 ff.

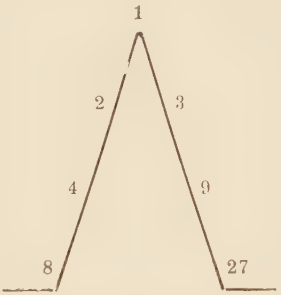
[3] C. I 6, 4: nihil post auctorem potest esse perfectius. Hoc quoque notandum est, quod superius adserentes communem numerorum omnium dignitatem antiquiores eos superficie et lineis eius omnibusque corporibus ostendimus, procedens autem tractatus invenit numeros et ante animam mundi fuisse, quibus illam contextam augustissima Timaei ratio naturae ipsius conscia testis expressit. Hinc est, quod pronuntiare non dubitavere sapientes, animam esse numerum se moventem. Es ist dieselbe Auffassung der Zahl, die uns bei Plotin entgegentritt, *Enn.* VI 6, 9: die Zahl sei früher als die Vielheit des Seienden, jedoch später als das Seiende in seiner Einheit. Siehe hierüber Zeller III 2⁴, 581.

welche Macrobius der Siebenzahl für das Menschenleben zumißt. Zunächst ist sie als Summe von 3 und 4 geeignet, des Menschen Wesen darzutun. Im Ternar, der Dreizahl, sind die drei Grundkräfte der Seele, die ratio, die animositas und die cupiditas, gegeben[1]. Im Quaternar, der Vierzahl, sind ausgedrückt die vier Grundstoffe mit den entsprechenden Qualitäten, die sich im menschlichen Körper ebenso finden wie in der ganzen materiellen Welt[2]. In der Gesamtzahl 7 aber ist die ganze somatische Seite des Menschen enthalten[3]: 7 Stunden nach der Ejektion des männlichen Spermas in den Uterus des Weibes hat sich die Konzeption vollzogen; am 7. Tage (erste Woche) bildet die Matrix einen Follikel, der den Fötus einschließt; in der zweiten Woche zeigen sich Blutstropfen an der Oberfläche des Follikels; in der dritten Woche senken sie sich zum humor conceptionis hinab; in der vierten Woche bilden sie eine flüssige Masse, aus welcher Fleisch und Blut sich aussondern sollen; in der fünften Woche erscheint der menschliche Embryo in der Größe einer Biene; in der sechsten und siebten Woche beginnt die Bildung der Glieder. Die Geburt erfolgt im siebten oder neunten Monat. Innerhalb 7 Stunden nach der Geburt entscheidet es sich, ob das Kind lebensfähig ist oder nicht; denn länger als sieben Stunden kann ein nicht lebenskräftiges Kind die Luft nicht ertragen. Nach 14 Tagen bewegt es allmählich die Augen, und nach 7 mal 7 Tagen ist es bereits imstande, das Köpfchen zu wenden. Nach 7 Monaten beginnen die Zähne hervorzukommen, und nach 2 mal 7 Monaten wird es schon ohne Bangen sitzen; nach 3 mal 7 Monaten stammelt es die ersten Worte, und nach 4 mal 7 vermag es nicht nur zu stehen, sondern trippelt schon auf und ab; nach 5 mal 7 Monaten lehnt es die Mutterbrust ab. Mit 7 Jahren brechen die Milchzähne aus und gelangt das Sprachvermögen zur vollen Entwicklung. Mit 2 mal 7 Jahren tritt beim Knaben die Pubertät ein, beim Mädchen die Menstruation; mit 3 mal 7 Jahren schmückt sich das Kinn des Jünglings mit Flaumhaaren; zugleich vollendet sich das Wachstum in die Länge, während der Wuchs in die Breite sich erst mit 4 mal 7 Jahren abschließt. Mit 35 Jahren erreicht der Mann seine

[1] C. I 6, 42. [2] C. I 6, 36. 59. S. VII 5, 21.
[3] Vgl. C. I 6, 62–83.

größte Stärke; daher rührt auch die Gewohnheit bei den Faustkämpfern, der Arena zu entsagen, wenn sie bis dahin noch keinen Siegeskranz errungen haben. Bis zum 42. Jahre erhält sich die Vollkraft; von da ab erfährt sie eine kaum merkliche Verringerung. Das 49. Jahr gilt als die ‚aetas proprie perfecta'. Multipliziert sich aber die Zahl 7 mit der gleichfalls vollkommensten Zehnzahl, so ist die meta vivendi, die äußerste Lebensgrenze, erreicht. Durch den Septenar ist auch die Zahl der Organe und Glieder des menschlichen Körpers bestimmt. Siebenfach ist endlich die Bewegung eines jeden Körpers, nämlich nach vorwärts, rückwärts, nach links, rechts, nach oben, unten und im Kreise [1]. Ob ihrer großen Bedeutung sei die Siebenzahl bei den Alten auch *σεπτάς* genannt und damit ihre gebührende Verehrung zum Ausdruck gebracht worden.

Diese hervorragende Stellung gebührt nach Macrobius der Siebenzahl vor allem deshalb, weil aus ihr die Weltseele geschaffen ist: ‚nam primo omnium hoc numero anima mundana generata est: Monade enim in vertice locata terni numeri ab eadem ex utraque parte fluxerunt, ab hac pares, ab illa impares, id est post monadem a parte altera duo, inde quattuor, deinde octo, ab altera vero parte tria, deinde novem, et inde viginti septem, et ex his numeris facta contextio generationem animae imperio creatoris effecit' [2].



Eingehend bespricht unser Philosoph die Bildung der Weltseele C. II 2 im Anschluß an den *Timäus* des Plato. Zum besseren Verständnis schickt er seiner Auseinandersetzung eine Einleitung voraus [3], deren Inhalt kurz folgender ist: Alle wirklichen Körper haben eine dreifache Ausdehnung, Länge, Breite und Tiefe; eine vierte Dimension gibt es nicht. Daneben aber sind mathematische Körper zu unterscheiden, die nur durch das Denken erschlossen werden. Diese sind der Punkt, die Linie, die Fläche und der Kubus. Sie entsprechen den oben (Figur) ange-

[1] Die gleichen 7 Bewegungen nennt Plato, *Tim.* 43 B.
[2] C. I 6, 46; vgl. I 6, 2; II 2, 17. [3] C. II 2, 1—15.

führten Zahlen und werden wie diese aus der Eins in doppelter Abfolge gebildet. Die Eins ist der Punkt, die Zwei und Drei die Linie, die Vier und Neun die Fläche, die Acht und Siebenundzwanzig der Kubus. So geht die Entwicklung von der Eins aus und schreitet bis zum festen Körper in der Acht und Siebenundzwanzig fort.

Nach dieser Einführung geht Macrobius auf die Worte Platos selbst über[1]. Hierbei übersetzt er die Timäusstelle 35 C—36 B, welche die mathematische Seite[2] der Weltseele behandelt, beinahe wörtlich ins Lateinische und reiht daran seine Erklärung: Die einzelnen Teile, von denen Plato spricht, werden dargestellt durch die bereits erwähnten Zahlen 1, 2, 4, 8 und 3, 9, 27. Die Monas ist gerade und ungerade, die Dyas gerade, die Trias ungerade usw. Aus den Prinzipien des Geraden und Ungeraden, die zugleich die Prinzipien des Männlichen (Ungerade) und Weiblichen (Gerade) darstellen, mußte die Weltseele gebildet werden, weil sie das ganze Weltall, das Produkt von Geradem und Ungeradem, Männlichem und Weiblichem, hervorbringen sollte. Zur dritten Potenz aber sei man vorgegangen, nicht um die Körperlichkeit der Seele selbst zu bezeichnen, sondern aus dem Gedanken heraus, daß die Seele gleichsam auch feste Körper durchdringen müsse[3]. — Diese letztere Bemerkung gehört nach dem übereinstimmenden Berichte Theos von Smyrna[4] und des

[1] C. II 2, 15 bis Schl.

[2] Die mathematisch-astronomische Seite der platonischen Lehre von der Weltseele ist durch A. Boekh: *Stud.*, herausg. v. C. Daub und Fr. Creuzer, Heidelberg 1807, III, S. 42—95, nach dem Vorgange der Alten (die hauptsächlichsten zitiert Boekh S. 45 Anm.) in hervorragender Weise untersucht worden. Die psychologisch-spekulative Seite behandelt Fr. Überweg, *Über die platonische Weltseele:* Rhein. Mus. N. F. Bd. IX, 1853, S. 37—84. Außerdem siehe Fr. Susemihl, *Die genetische Entwicklung der platon. Philosophie*, Leipzig 1857, II 2, 357 ff.; J. P. Wohlstein, *Materie und Weltseele in dem platon. System* (Diss.), Marburg 1863; Zeller II 1 [4], 777 ff. u. a.

[3] C. II 2, 17: ... ut, quia impar numerus mas habetur et par femina, ex pari et impari, id est ex mare et femina nasceretur, quae erat universa paritura, et ad utrjusque soliditatem usque procederet, quasi solidum omne penetratura.

[4] Theo Smyrn., ed. Hiller 64, 1: *εἰ δὲ λέγοι τις, φησὶν ὁ Ἄδραστος, ὡς οὐ δέον ἐπὶ τοσοῦτον ἐκτεῖναι, ... ῥητέον, ὡς ... Πλάτων πρὸς τὴν φύσιν ὁρῶν, ἐπειδὴ τὴν ψυχὴν ἀνάγκη συνισταμένην καθ' ἁρμονίαν μέχρι τῶν στερεῶν προάγειν ἀριθμῶν καὶ δυσὶ συναρμόζεσθαι μεσότησιν, ὅπως διὰ παντὸς ἐλθοῦσα τοῦ τελείου*

Proclus[1] dem Adrast an. — Ferner war die Schaffung der Weltseele aus den genannten Zahlen dadurch bedingt, weil nur ihnen bindende Kraft zukommt, die Weltseele aber der ganzen Welt die Harmonie vermitteln sollte. Auf ihren Verhältnissen bauen sich nämlich die harmonischen Tonintervalle auf: die Oktave oder *διὰ πασῶν* (1 : 2), die Quinte oder *διὰ πέντε* (2 : 3), die Quarte oder *διὰ τεσσάρων* (3 : 4); aus dem zweimal gesetzten Intervall entsteht die symphonia *δὶς διὰ πασῶν*[2].

So haben alle Zahlenverhältnisse, die gesamte musikalische Konsonanz und damit alle Einheit und Ordnung in der Welt[3] ihren Grund in der Weltseele. Als die alles zusammenhaltende harmonische Einheit übermittelt sie diese ihre vollkommene Eigenschaft, die Harmonie, zugleich mit der Bewegung der ganzen Welt mit all ihren Gliedern und Teilen[4].

Von der Lehre über die Weltseele kann bei Macrobius nicht getrennt werden die Erörterung, die er über die tiefgehende Wirkung der Musik anschließt[5], wie sie sich überall im Universum zeigt. Sie beherrscht die Sphären; sie findet ihre Verwendung beim Gottesdienst[6] und bei Götterhymnen; sie hat ihre Berechtigung bei Begräbnissen, denn man war überzeugt, daß die Seele

στερεοῦ κοσμικοῦ σώματος πάντων ἀντιληπτικὴ γενήσεται τῶν ὄντων, καὶ τὴν ἁρμονίαν αὐτῆς μέχρι τούτου προαγήοχε, τρόπον τινὰ καὶ κατὰ τὴν αὐτῆς φύσιν ἐπ' ἄπειρον δυναμένην προϊέναι.

[1] Procl. in *Tim.* 192 B: *πῶς ὁ Πλάτων τὸ διάγραμμα προήγαγε πρὸς τοσοῦτον μέγεθος, φησὶν ὁ Ἄδραστος . . . ῥητέον, ὡς . . . Πλάτων πρὸς τὴν φύσιν ὁρῶν τὴν ψυχὴν ἐκ πάντων τούτων συνέστησεν, ἵνα προΐῃ μέχρι τῶν στερεῶν ἀριθμῶν, ἅτε σωμάτων ἐσομένη πρόστασις.*

[2] C. II 2, 18; vgl. II 1, 15 ff.

[3] Auch nach Plato ist die Weltseele Prinzip aller Ordnung in der Welt (*Tim.* 30 B ff.).

[4] C. II 2, 19. 23. 24.

[5] C. II 3, 1 ff. Die Erfindung und Erforschung der Musik wird C. II 2, 8 f. auf Pythagoras zurückgeführt, der, durch die Hämmer einer Schmiede aufmerksam geworden, die elementarsten musikalischen Verhältnisse herausgefunden habe. Diese Geschichte findet sich außer bei Macrobius auch bei Nicom., *Harm.* I 10; Jambl., *In Nicom. ar. introd.*, ed. Pistelli 121; Boëthius, *Inst. mus.* I 10 f.; Chalcidius, *In Plat. Tim.* 45 (ed. Wrobel 111) u. a. Diogenes Laert. (VIII 12) schreibt dem Pythagoras die Erfindung des Monochordes zu.

[6] C. II 3, 4: sonos sacrificiis adhibuerunt qui apud alios lyra vel cithara, apud nonnullos tibiis aliisve musicis instrumentis fieri solebant.

nach dem Tode wieder in den Himmel, d. h. ‚ad originem dulcedinis musicae' zurückkehre. Der mannigfache Einfluß der Musik auf das Gemüt des Menschen wird näher gewertet [1] und auch der Hinweis auf die Einwirkung der Musik auf die Tiere nicht vergessen.

Ein solch gewaltiger Einfluß der Musik, fährt Macrobius erklärend fort, kann nicht wundernehmen, da die Seele selbst die Prinzipien aller musikalischen Harmonie in sich trägt, sie, die allen Geschöpfen Dasein und Leben verleiht.

Hinc hominum pecudumque genus vitaeque volantum
Et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus [2].

Mit Recht steht daher alles, was Leben haucht, im Banne der Musik, ‚quia caelestis anima, qua animatur universitas, originem sumpsit ex musica'.

Am Schluß des Abschnittes, in dem die mathematische Seite der Weltseele besprochen wird, zitiert Macrobius [3] den Timäuskommentar des Porphyrius und bezeichnet ihn damit unstreitig als seine Quelle für die ganze Erörterung [4].

[1] Die Macht der Musik erwähnt auch Plotin (vgl. *Enn.* I 3, 1; IV 4, 40), vor allem aber Plato, der in seinem ‚Staat' die Erziehung auf der Musik aufgebaut wissen will; vgl. *De rep.* 401 D: *τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία* etc.; vgl. 411 A f.

[2] Verg., *Aen.* VI 728.

[3] C. II 3, 15: Hanc Platonicorum persuasionem Porphyrius libris inseruit, quibus Timaei obscuritatibus non nihil lucis infudit, aitque eos credere ad imaginem contextionis animae haec esse in corpore mundi intervalla, quae epitritis hemioliis epogdois hemitoniisque complentur et limmate, et ita provenire concentum, cuius ratio in substantia animae contexta mundano quoque corpori, quod ab anima movetur, inserta est.

[4] Daß der *Timäuskommentar* des Porphyrius zweifellos als Quelle der Lehre von der Weltseele (C. II 1—3) angesehen werden darf, dürfte aus folgendem klar werden. C. II 1, 4 f. kommt Macrobius auf die Harmonie der Sphären zu sprechen und sagt, daß sie zuerst Pythagoras im Geiste erfaßt habe. Dasselbe erzählt uns Porphyr in seiner *Vita Pythag.* 30: *αὐτὸς δὲ τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἤκροᾶτο συνιεὶς τῆς καθολικῆς τῶν σφαιρῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὰς κινουμένων ἀστέρων ἁρμονίας.* Wenn dann Macrobius den Grund, warum wir Sterblichen die Sphärenmusik nicht vernehmen, darauf zurückführt, ‚quia maior sonus est quam ut humanarum aurium recipiatur angustiis (C. II 4, 14), so decken sich damit dem Sinne nach die Worte des Porphyr: *ἧς* [sc. *ἁρμονίας*] *ἡμᾶς μὴ ἀκούειν διὰ σμικρότητα τῆς φύσεως* (a. a. O.). Ferner ist die Auffassung des Macrobius von der Lehre der Weltseele dieselbe wie

2. Die Erscheinungswelt.

Mit der Weltseele ist die Grenze der intelligiblen Welt erreicht; alles was nach ihr folgt, wird von ihrer schöpferischen Kraft

bei Porphyr. Wir haben gesehen, daß er an der Stelle über die Bildung der Weltseele zur Darstellung der harmonischen Zahlenreihe die Lambdaform verwendet hat (oben S. 19). Dasselbe tat nach Procl. in *Tim.* 192 D (Diehl) auch Porphyr: *ἄλλοι δὲ τὴν μὲν λαβδοειδῆ παρητήσαντο καταγραφήν, ἐξῆς δὲ ὡς ἐπὶ τῆς τοῦ κανόνος κατατομῆς τάττουσι τοὺς ἀριθμοὺς κατὰ τὰ τρία κεφάλαια, πρώτους καὶ δευτέρους καὶ τρίτους λαμβάνοντες, ὥσπερ δὴ καὶ ἡμεῖς ποιήσομεν. οὕτω δὲ καὶ ὁ Πορφύριος καὶ ὁ Σευῆρος ἀξιοῦσιν.* — C. II 2, 14 u. 17 erwähnt unser Autor, daß die Dimension der Weltseele eine dreifache sei. Die gleiche Lehre begegnet uns bei Porph., *De abst.* II 37: *ἡ τοῦ κόσμου ψυχὴ ἔχουσα μὲν τὸ τριχῇ διαστατόν* etc. Wenn dann endlich Macrobius die Seele aus harmonischen Verhältnissen gebildet und durch sie dem gesamten Universum die Harmonie vermittelt sein läßt, so ist das echt porphyrianisch (vgl. Schäfers, *Porph. in Plat. Tim.* 24 f.); denn nach Procl. *in Tim.* 205 E bis 206 sucht Porphyr diese Gedanken durch Beweis zu stützen: *ὅτι μὲν ἥρμοσται ἡ ψυχὴ καὶ ὅτι πάντα τὸν κόσμον ἁρμονίας πληροῖ, διὰ πολλῶν κατεσκεύασεν, ἐκ τε τοῦ πλῆθος εἶναι τὴν ψυχήν, πλῆθος δὲ οὖσαν ἢ ἀσύντακτον εἶναι ἢ ἡρμοσμένον . . . καὶ ἐκ τοῦ πάντα τὰ ἐγκόσμια κατὰ λόγους ἁρμονικοὺς ποδηγεῖν, τάς τε τῶν ζῴων γενέσεις καὶ τὴν μίαν αὐτῶν σύνταξιν πρὸς τὸ πᾶν . . . ἀλλ' ἔφατο τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἔχειν ἐν ἑαυτῇ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους οὐχ ὡς ἄλλων εἰκόνας, οὐδ' ὡς ἀρχὰς ἑτέρων, ἀλλ' ὡς συνδέοντας τὸ πλῆθος τῶν ἐν αὐτῇ δυνάμεων* etc.

Mit den drei Kapiteln über die Weltseele stehen c. 5 und 6 des I. Buches, die über die Theorie und Symbolik der Zahlen handeln, in engstem Zusammenhange. Denn vielfach (z. B. C. I 6, 2 f. 23 f. 29. 46) wird schon hier auf die Natur und das Wesen der platonischen Weltseele Bezug genommen, ja es finden sich mehrere fast wörtliche Übereinstimmungen; man vergleiche z. B. II 1, 15—21 mit I 6, 43—45; II 2, 8 mit I 6, 7; II 2, 13 und 17 mit I 6, 3 und 46; II 2, 6 mit I 5, 9. Kap. II 2—15 bietet teils eine Wiederholung teils eine Ergänzung zu der Darstellung, die Macrobius über die mathematischen Körper und ihr Verhältnis zu denen der Wirklichkeit I 5 gibt. I 6, 43 verweist er ausdrücklich darauf, daß an einer späteren Stelle (II 1) eine ausführliche Behandlung des betreffenden Gegenstandes folgen werde (quod quale sit suo loco planius exsequemur). Die Zusammengehörigkeit der bezeichneten Kapitel läßt sich also nicht bestreiten und damit auch nicht ihr Zurückgehen auf den Porphyriuskommentar.

Die Urquelle nun, aus der diese ganze Zahlenspekulation größtenteils geschöpft ist, ist der *Timäuskommentar* des Stoikers Posidonius. Dies in seinem trefflichen Buche *Die Philosophie der mittleren Stoa* (S. 411—425) nachgewiesen zu haben, ist das große Verdienst Schmekels. Er macht darauf aufmerksam, daß die Zahlenlehre, wie sie sich außer bei Macrobius auch bei Varro, Thrasyllus und Philo von Alexandrien findet, ihren Ausgangspunkt in Posidonius hat. Daß dasselbe auch für die im *Timäuskommentar* des Chalcidius vorkommende Zahlenspekulation zutrifft, zeigt B. W. Switalski in seiner Quellenuntersuchung zum genannten Kommentar (Beitr. III 6, 86 f.).

gebildet und mit Leben erfüllt [1], und so entsteht die Erscheinungswelt. Was zunächst den Unterschied anlangt, der zwischen der übersinnlichen Welt und der Erscheinungswelt besteht, so zeichnet ihn Macrobius in derselben Weise wie Plotin. In der Ideenwelt existiert, wie aus der bisherigen Darstellung hervorgeht, die Vielheit des Daseins in der Form der Einheit. Dort gibt es keine Zeit, sondern nur Ewigkeit, kein Entstehen und Vergehen, nur ein ewiges Sichgleichbleiben; dort ist alles Sein Wirklichkeit [2]. Hier in der Sinnenwelt tritt an Stelle der Ewigkeit die Zeit [3], ein Zustand löst den andern ab, es ist ein unaufhörlicher Fluß des Werdens und Vergehens [4], das wahre Sein wird zum bloßen Schein [5]. Um die scheinbare Existenz der sensiblen Welt, ihre Wesenlosigkeit und ihr vollständiges Abhängigkeitsverhältnis gegenüber dem Übersinnlichen zum Ausdruck zu bringen, bedient sich Macrobius ebenso wie Plotin und Porphyr der Vergleichung des Sinnlichen mit einem Spiegelbild: indem die Seele alles erleuchtet, erstrahlt ihr Glanz im ganzen Universum, wie ein Gesicht in vielen Spiegeln, die der Reihe nach aufgestellt sind [6].

Damit, daß die Weltseele alles gestaltet, ist ihr Wirken in der Materie gegeben. Die Materie selbst, das allem Körperlichen zugrunde liegende Substrat, ist nach Macrobius gleichfalls

[1] C. I 14, 15: cum ... anima vero et condat et vita compleat quae secuntur. *Enn.* IV 8, 3 Schl.: ... εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτὴν (scil. *βλέπουσα*) *κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ*; vgl. I 8, 14.

[2] C. I 6, 8. 19. Vgl. *Enn.* III 2, 1: *ἡ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος ... ἡ πᾶσα ζωὴ αὐτοῦ ... πανταχοῦ δὲ ὂν ἓν καὶ* [illegible].

Vgl. C. II 10, 9; S. I 8, 7; *Enn.* III 7, 10 Mitte. Siehe Zeller III 2[4], 604 A. 4; Richter, *Neuplat. Stud.* III 91 f.

[4] C. I 21, 33: infra lunam et aer et natura permutationis pariter incipiunt ...; vgl. C. II 10, 16; *Enn.* III 2, 4 Anf. und II 1, 2 Anf.

[5] C. I 6, 19: esse autem dicimus intellegibilia, videri esse corporalia omnia, seu divinum corpus habeant seu caducum. *Enn.* III 6, 7: *ὅθεν καὶ* [illegible] *αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἴδωλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ, καὶ ἀλλαχοῦ ἱδρυμένον, ἀλλαχοῦ φανταζόμενον*; vgl. III 6, 13 usw.

[6] C. I 14, 15: ut in multis speculis per ordinem positis vultus unus; *ὥσπερ* [illegible] *πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις*. Vgl. Porph., *Sent.* 20 [21]: *ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἱδρυμένον καὶ φανταζόμενον καὶ πιπλάμενον, ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν* [illegible].

aus dem Übersinnlichen entsprungen, und zwar nach demselben neuplatonischen Grundprinzip, nach dem der Hervorgang des Unvollkommeneren aus dem Vollkommeneren stattfindet. Sie ist das letzte Glied in der Kette der Erzeugungen, die ‚ultima rerum faex', der letzte Niederschlag aus dem *νοητόν*, wie Porphyr die Materie nennt[1]. Sie wird von Macrobius bezeichnet als chaotische Masse (silvestris tumultus), von der ein berauschender Einfluß auf die Seelen ausgeht[2], und entspricht somit dem Prinzip des Bösen im Neuplatonismus[3]: ja schon das Hinblicken auf die Materie genügt für die Seelen, um, von ihr beschwert, herunterzusinken in die irdischen Regionen und ihre schlimme Wirkung zu fühlen[4]. Aus der ordnungslosen Masse der Materie hat die Seele nach dem Muster der Ideen das Weltall, das wir überall schauen, geschmückt und geformt[5]. So sind unserem Autor wie den Platonikern die Dinge Abprägungen der göttlichen Ideen, die Erscheinungswelt wird ihm zum Nachbild der intellegiblen.

Da aber die Seele die Körperwelt nicht bloß hervorbringt, sondern auch mit ihr in Verbindung tritt, so hält auch Macrobius in Anlehnung an Plato und Plotin alle Dinge für beseelt. Das Universum bildet ein harmonisches Ganze, dessen Teile miteinander in engem Zusammenhang stehen. Daher habe auch Cicero in seinem Somnium gesagt: ‚connexa sunt omnia', und Vergil die Welt einen Körper im großen genannt, in dem die Weltseele sich verbreite[6].

[1] C. I 14, 15. Porphyr suchte gegen Atticus zu beweisen, daß Gott nicht erst in der Zeit eine ungeordnete Materie geordnet hat (Procl. *in Tim.* 119 B ff. Jo. Philop., *De aetern. mundi* VI 8. 10. 14. 25). Sie stammt vielmehr aus dem *νοητόν* als dessen letzter Niederschlag (Procl. *in Tim.* 133 F); die Materie hat ihre Ursache ebenfalls in Gott (Procl. *in Tim.* 139 A, 119 B f.). Baeumker, *Materie* 417, 2.

[2] C. I 12, 7. Vgl. *Enn.* I 6, 5; Zeller III 2[4], 602; Porph., *Sent.* 20 (21).

[3] Vgl. Baeumker, *Materie* 428. Über die Materie als Prinzip des Bösen im Neuplatonismus vgl. *ebd.* 415.

[4] C. I 11, 11. Dasselbe *Enn.* I 8, 4: ... *ἡ ὕλης φύσις οὕτως οὖσα κακὴ ὡς καὶ τὸ μήπω ἐν αὐτῇ, μόνον δὲ βλέψαν εἰς αὐτήν, ἀναπιμπλάναι κακοῦ ἑαυτῆς.*

[5] Vgl. C. I 12, 11: haec est autem hyle, quae omne corpus mundi, quod ubicunque cernimus, ideis impressa formavit.

[6] C. I 17, 5. Verg., *Aen.* VI 727: Et magno se corpore miscet. Der Vergleich des Weltganzen mit einem organischen Leib findet sich weiter ausgeführt bei Plot., *Enn.* III 3, 6 (*ζῷον ὄντος τοῦ παντός* . . .).

In dem großen Weltganzen nun unterscheidet Macrobius gleich dem Neuplatonismus zwei große verschiedene Klassen von Körperwesen, denen die Seele ein eigentümliches Leben mitteilt: die ewigen unwandelbaren Himmelskörper und die veränderlichen irdischen Wesen.

Zunächst beseelte nach seiner Lehre die Weltseele die oberste Weltsphäre, den Himmel und die Gestirne, die sie auch zuerst geschaffen; sie vermittelt ihnen die ihr vom Nus überkommenen Wirkungen, und so ergoß sich ein Teil des göttlichen Geistes in alle rundlichen oder sphärischen Körper[1]. Daß die Gestirne von göttlichen Seelen belebt sind, ist auch Lehre des Plato[2], und daher ist die Beseeltheit der Gestirne eine bei den Platonikern allgemein anerkannte Anschauung. Neben Plotin[3] vertreten sie auch Porphyrius[4] und Proclus[5].

Die Bewegung des Himmels ist nach Macrobius die Kreisbewegung, wie sie auch bereits Plato[6] annahm. Den Beweis hierfür entnimmt er nach seinem eigenen Geständnis den Ausführungen Plotins über die Bewegung des Himmels, jedoch will er nur einiges wenige von dem vielen (pauca de multis) herausgreifen[7]. Die Bewegung des Himmels, führt er aus, resultiert aus der Natur der Weltseele, deren Ewigkeit auf der Bewegung beruht. Da nun jeglichem Leben Bewegung inhäriert und alles, was sich bewegt, Leben hat[8], so muß auch die Bewegung des Himmels, den die Seele ewig geschaffen, eine dauernde und anhaltende sein, damit ihm das Leben nie fehle. Diese ständige Bewegung ist gleich bei der Schöpfung von der Seele auf den Himmel übergegangen. Anderseits muß die Bewegung des Himmels, da es außer ihm keinen Punkt gibt, zu dem er sich hinbewegen könnte, eine Drehung um sich selbst, eine rotierende Bewegung (volubilis)

[1] C. I 14, 8. [2] Plato, *Tim.* 38 E, 39 E ff.

[3] Vgl. *Enn.* II 9, 5; V 1, 2; III 5, 6; VI 7, 12.

[4] *Sent.* 30. Procl. *in Tim.* 258 D. Vgl. Zeller III 2 [4], 708, 6: „Der Glaube an die Beseeltheit und göttliche Natur der Gestirne begegnet uns auch bei ihm (Porphyr)".

[5] Procl. *in Tim.* 320 A. [6] Plato, *Tim.* 36 D; *Polit.* 269 E.

[7] C. I 17, 8 ff. Vgl. *Enn.* II 2, 1, deren Gedankengang mit teilweiser wörtlicher Anlehnung Macrobius bzw. seine Quelle wiedergibt.

[8] Plato, *Phaedr.* 245 C: *Παῦλαν ἔχον κινήσεως παῦλαν ἔχει ζωῆς*; vgl. *Leg.* 895 E.

sein gleich der der Weltseele, die alles mit ihrem Wesen erfüllt. Somit hat es den Anschein, als ob der Himmel der Seele immer nachjage. Bei dem plotinischen Selbsteinwand, ob er sie denn niemals einhole, übernimmt Macrobius die Antwort Plotins, daß er sie stets erreiche, denn die Weltseele sei überall ganz und vollkommen [1]. Himmel und Seele stehen also in ständigem Zusammenhang und in steter Berührung. Die Seele aber steht nie still und bewegt den Himmel ohne Aufhören im Kreise.

Nach der Beseelung des Himmels und der Gestirne, entwickelt Macrobius weiter, stieg die Weltseele hernieder in die irdische Welt, um auch dort alles zu beleben und zu beseelen [2]. Da erkannte sie aber, daß die vergänglichen Körper die Kraft des göttlichen Geistes nicht aufzunehmen vermögen [3]. Nur der absolute Repräsentant der irdischen Körperwelt, der Mensch, schien befähigt, einen Teil von ihr zu ertragen. Schon sein Äußeres, seine aufrechte Haltung, die ihn stets zum Himmel emporsehen läßt [4], und die Rundung seines Hauptes, das als eine Nachbildung der Wölbung des Himmels erscheint, hebt ihn über alle übrigen Geschöpfe der Erdenwelt empor. Infolgedessen hat auch er wie die Himmelskörper göttliche Kraft, die Vernunft, erhalten, deren Sitz das Haupt ist, und besitzt so allein unter allen Erdenwesen mit jenen gemeinsame Beziehungen des Geistes [5]. Da aber der Körper des Menschen dem Bereich des Hinfälligen angehört, so

[1] *Enn.* II 2, 1: *εἰ ψυχὴ δὲ περιάγοι, οὐ καμεῖται· οὐ γὰρ ἕλκει, οὐδὲ παρὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις τὸ ὑπὸ ψυχῆς τῆς πάσης ταχθέν. ἔτι πανταχοῦ οὖσα ἡ ψυχὴ ὅλη καὶ οὐ διειλημμένη ἢ τοῦ παντὸς κατὰ μέρος δίδωσι καὶ τῷ οὐρανῷ ὡς δύναται, πανταχοῦ εἶναι . . . ἔστη μὲν γάρ, εἴ που ἑστῶσα ἦν ἡ ψυχή, ἐλθὼν ἐκεῖ . . . τί οὖν; οὐδέποτε τεύξεται; ἢ οὕτως ἀεὶ τυγχάνει, μᾶλλον δὲ αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἄγουσα ἀεὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἄγειν ἀεὶ κινεῖ . . . ἀλλὰ κύκλῳ ἄγουσα . . . εἰ δὲ μένοι* [sc. *ἡ ψυχή*] *. . . στήσεται* [sc. *ὁ οὐρανός*]· *εἰ οὖν μὴ ἐκεῖ μόνον ὁπουοῦν, πανταχοῦ οἰσθήσεται καὶ οὐκ ἔξω κύκλῳ ἄρα.* Daß auch Porphyr die Kreisbewegung des Himmels annimmt, ergibt sich aus *Sent.* 30 (*κύκλῳ . . . κινούμενον*) und *De abst.* II 37.

[2] C. I 14, 9 ff. Ebenso muß man sich auch nach Plotin die Erde als beseelt vorstellen; vgl. *Enn.* IV 4, 27. 22. 26.

[3] Auch nach Plotin nimmt jedes Einzelwesen von der Weltseele auf, was es zu fassen vermag; vgl. *Enn.* VI 4, 13. Zeller III 2⁴, 597.

[4] Von den zahlreichen griechischen und lateinischen Schriftstellern, welche diesen äußeren Vorzug des Menschen preisen (vgl. Dickermann, *De argum. quibusdam ap. Xenoph., Plat., Aristot. obviis e structurâ hominis et animalium petitis,* Diss., Halle 1909, S. 92), erwähne ich nur Porph., *Quaest. Hom. ad Il. pert.* A 150 (Schrader 4, 6).

[5] Vgl. C. I 14, 16.

mußte er zugleich mit den niedern Vermögen, den sensitiven und vegetativen, ausgestattet werden [1].

Die sensitiven und vegetativen Vermögen hat der Mensch mit dem Tier gemeinsam; denn da dessen Gestalt durchaus keine Ähnlichkeit mit den sphärischen Körpern aufweist, ja sein nach vorne geneigter Gang es zwingt, den Blick stets nach unten zu richten, konnten ihm nur die Potenzen der Empfindung und des Wachstums gegeben werden. Was in ihm manchmal der Vernunft zu gleichen scheint, ist nicht ratio, sondern Erinnerungsvermögen (memoria).

Noch tiefer steht die dritte Stufe des Lebens, die Bäume und die Pflanzen; sie haben weder Vernunft noch Empfindung, sondern nur eine *ψυχὴ θρεπτική* [2].

Das ganze All, angefangen von der himmlischen Welt bis herab zur irdischen, worin uns die aristotelische [3] Scheidung zwischen den drei Naturreichen entgegentritt, empfängt somit Leben und Beseelung durch die Weltseele. Diesen neuplatonischen [4] Gedankengang interpretiert unser Philosoph in den Vergil hinein [5].

[1] C. I 14, 10 ff.

[2] Auch nach Porphyr haben die Pflanzen und Bäume Seelen; vgl. *De abst.* I 6, 18.

[3] Die niedrigste Stufe des Lebens ist dem Aristoteles das den Pflanzen eigentümliche Ernährungsvermögen (*De an.* II 2, 413 b 7). Das Tier fängt mit den Sinnesempfindungen an (*ebd.* II 3, 415 a 1 f.). Die Vernunft ist ein Vorzug des Menschen (*ebd.* 415 a 8; 433 a 12 usw.). Vgl. Max. Tyr., *Diss.* XVII 8: *Τῶν ὄντων τοίνυν τὰ μὲν ἄψυχα, λίθοι καὶ ξύλα . . . τὰ δὲ ἔμψυχα φυτὰ καὶ ζῷα . . . τοῦ δ' ἐμψύχου τὸ μὲν φυτικόν, τὸ δ' αἰσθητικόν· τὸ αἰσθητικὸν τοῦ φυτικοῦ κρεῖττον· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ τὸ μὲν λογικόν, τὸ δ' ἄλογον*; vgl. XII 4 und Porph., *Sent.* 12.

[4] Plot., *Enn.* V 1, 2 Anf.: *Ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκεῖνο πᾶσα ψυχή, ὃς αὐτὴ μὲν ζῷα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωήν, ἅτε γῆ τρέφει ἅτε θάλασσα ἅτε ἐν ἀέρι ἅτε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανόν, καὶ αὐτὴ ἐκόσμησεν . . .*

[5] Hunc rerum ordinem et Vergilius [*Aen.* VI 724—733] expressit. Nam et mundo animam dedit. . . . Caelum enim, ait, et terras et maria et sidera ‚spiritus intus alit' id est anima sicut alibi pro spiramento animam dicit ‚quantum ignis animaeque valent' . . . nec non ut ostenderet ex ipsa anima constare et animari universa, quae vivunt, addidit ‚inde hominum pecudumque genus' etc. Und um auszudrücken, daß die Seele bei ihrer schöpferischen Tätigkeit, durch die sie beschränkte Wesen hervorruft, in diesen selbst eine Schranke finde, habe er hinzugefügt: ‚quantum non noxia corpora tardant'. Hieraus wie aus manchen andern Stellen folgert Bitsch

Bleibt nun diese herrliche Welt, wie sie von der Weltseele ins Dasein gerufen und mit Leben und Harmonie erfüllt wird, ewig bestehen, oder zerfällt sie nach Verlauf eines bestimmten Zeitraumes in ein Nichts?

Plato[1] und Aristoteles[2] hatten die Ewigkeit der Welt gelehrt. Ihnen folgt der Neuplatonismus[3]. Für Macrobius er-

(*Quaest.* 31 f.), daß Macrobius neben dem *Kommentar* des Porphyrius noch einen neuplatonischen Vergilkommentar zur Hand gehabt habe. Zu bemerken ist jedoch, daß Bitsch die Worte ‚hunc rerum ordinem et Vergilius expressit' mit Unrecht auf die weiter voraus erwähnten drei göttlichen Hypostasen bezogen wissen will; sie können vielmehr nur mit der Reihenfolge der allgemeinen Beseelung in Zusammenhang gebracht werden; denn erstens wird kurz vorher die Erwähnung des Pflanzenreichs mit ‚tertius ordo' eingeführt, und zweitens beweist das klar die angeführte Plotinstelle (*Enn.* V 1, 2), welche die Stufenfolge der Beseelung in derselben Weise schildert. Diese Stelle hat dem Vergilkommentator bei seiner Erklärung sicher vor Augen geschwebt.

[1] Daß die Annahme einer ewigen Weltbildung innerhalb des platonischen Systems gefordert ist, zeigt Baeumker in seiner Abhandlung *Die Ewigkeit der Welt bei Plato* (Philos. Monatshefte 23 [1887] 513—529). S. 514—522 gibt Baeumker eine Übersicht über die verschiedene Auffassung der platonischen Lehre bei den Späteren, namentlich den Neuplatonikern.

[2] Vgl. *De coelo* II 1, 283 b 28 f. Siehe Zeller, *Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt:* Abhandl. der Kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin 1878, 97 ff.

[3] Vgl. Plot., *Enn.* III 2, 1: ἐπεὶ δὲ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ οὔποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷ δέ φαμεν παρεῖναι; dazu II 1—4; II 9, 3; IV 3, 9; bes. III 7, 6 Schl. Über II 1 vgl. Richter, *Neuplat. Stud.* III 104 ff. Daß Porphyr auch hier die Meinung seines Lehrers vertritt, zeigt Procl. *in Tim.* 85 A, 116 C, 119 B f. An der letzteren Stelle verteidigt Porphyr die Ewigkeit der Welt gegen die Einwände des Atticus und Plutarch. Vgl. dazu Schäfers, *Fragm.* 4 ff.; außerdem Joh. Philop., *De aetern. mundi* (ed. Rabe) VI 2. 10. 14. 25, S. 126, 10 f.; 154, 4 f.; 164, 13 f.; 200, 4 (Zeller III 2⁴, 703). Keine der erwähnten Stellen aber gibt den macrobianischen Gedankengang. Analog scheint Apulejus diese Frage behandelt zu haben nach Aug., *De civ. Dei* XII 10: Unde ait et Apuleius, cum hoc animantium genus describeret: ‚Singillatim mortales, cuncti tamen universo genere perpetui.' Et cum illis dictum fuerit, si semper fuit humanum genus, quonam modo verum eorum loquatur historia narrans qui fuerint quarumque rerum inventores, qui primi liberalium disciplinarum aliarumque artium institutores, vel a quibus primum illa vel illa regio parsque terrarum, illa atque illa insula incoli coeperit, respondent diluviis et conflagrationibus per certa intervalla temporum non quidem omnia, sed plurima terrarum ita vastari, ut redigantur homines ad exiguam paucitatem, ex quorum progenie rursus multitudo pristina reparetur; ac sic identidem reperiri et institui quasi prima, cum restituantur potius, quae fuerant illis nimiis vastationibus interrupta et extincta; ceterum hominem nisi ex homine exsistere omnino non posse. Dicunt autem quod putant, non quod sciunt.

gibt sich die Annahme des gleichen Standpunktes von selbst aus der Grundidee des neuplatonischen Systems, das er sich, wie zur Genüge bereits klar geworden sein mag, ganz zu eigen macht. Danach ist die Welt „nicht durch einen Akt des Willens und der Überlegung entstanden, sondern durch Naturnotwendigkeit, dadurch, daß die Seele nicht anders konnte, als den bildungsbedürftigen Stoff gestalten, das unter ihr Liegende erleuchten; und da nun diese Notwendigkeit stets in der gleichen Weise vorhanden war und vorhanden sein wird, so widerspricht Plotin der Annahme eines zeitlichen Anfanges ebenso wie der eines Weltendes aufs entschiedenste“ [1].

Die Gelegenheit, auf dieses Problem der Ewigkeit der Welt, das, wie er sagt, für so viele ein Gegenstand des Zweifels ist, näher einzugehen [2], geben unserem Epitomator die Worte des *Somniums* VII 1. Zunächst bringt er Tatsachen vor, welche die Zweifel an der Ewigkeit der Welt scheinbar rechtfertigen könnten. Die Geschichte lehre, daß der Gebrauch der meisten Gegenstände, ihre Vervollkommnung, ja sogar ihre Erfindung späteren Datums sei, und die Mythologie des Altertums führe die ersten Menschen als wilde Bewohner der Wälder vor, in ihrer Lebensweise sich wenig unterscheidend von den wilden Tieren; verhältnismäßig spät hätten sie sich die Segnungen des Ackerbaues zu eigen gemacht und erst allmählich eine höhere Kulturstufe erreicht. Infolge dieser Entwicklung habe sich die Vorstellung von einem goldenen, silbernen, ehernen und eisernen Zeitalter gebildet.

Weit schwerer wiegt nach Macrobs Ansicht ein zweiter Einwand gegen die Ewigkeit der Welt: daß nämlich erst vor zweitausend Jahren die ersten geschichtlichen Aufzeichnungen bei den Griechen gemacht wurden, und daß eine unzählige Reihe von Jahrhunderten notwendig war, den jetzigen Stand der Zivilisation zu erreichen. Wie sollte sich mit der Ewigkeit der Welt vereinbaren lassen die verhältnismäßig späte Kenntnis der Schrift, oder daß die Kunde von den wichtigsten Dingen erst mit der steigenden Macht Roms zu andern Völkern gedrungen ist, wie z. B. der Bau des Ölbaums und des Weinstockes zu den Galliern?

[1] Zeller III 2⁴, 606.

[2] C. II 10, 5 ff.: In hac enim parte tractatus illa quaestio latenter absolvitur, quae multorum cogitationes de ambigenda mundi aeternitate sollicitat.

Alle diese Einwände, die kein philosophisches Gepräge an sich tragen und wohl von Macrobius selbst oder seiner römischen Vorlage stammen, tut Macrobius kurz ab mit der Bemerkung, die Ewigkeit der Welt sei Lehre der Philosophie. In platonisch-neuplatonischer Weise erklärt er dann die Welt durch den höchsten Gott erschaffen nicht in der Zeit, sondern vor der Zeit. Denn die Zeit entstand nicht in und mit der Welt, da ja die Zeit nach dem Umlauf der Sonne berechnet wird[1]. In ewigem Entstehen und Vergehen durch den Wechsel der Überschwemmung (eluvio) und Verbrennung (exustio) sind nur die res humanae begriffen, die Welt im ganzen bleibt. Damit gibt sich Macrobius wieder als Anhänger Plotins zu erkennen, der zugleich mit Plato, den Stoikern und Pythagoreern einen Kreislauf der Weltentwicklung annahm[2].

Den notwendigen Verlauf der eluvio und exustio legt Macrobius nach stoischem Rezept folgendermaßen dar[3]: Gemäß der

---

[1] C. II 10, 9: non ex tempore, si quidem tempus ante mundum esse non potuit, cum nihil aliud tempora nisi cursus solis efficiat; I 8, 7: . . . tempora non fuisse, siquidem tempus est certa dimensio, quae ex caeli conversione colligitur tempus coepit inde: ab ipso natus putatur *Κρόνος*, qui, ut diximus, *χρόνος* est. Vgl. Cic., *De nat. deor.* II 25: Kronos enim dicitur qui est idem *χρόνος*, id est spatium temporis. Nach Plato, *Tim.* 38 C entstand die Zeit erst mit dem Himmel. Nach Philo ist die Zeit ebenfalls erst mit der Welt entstanden als Ausdehnung der Himmelsbewegung (vgl. *De mundi opif.* I 6). Ebenso Plotin; vgl. *Enn.* III 7, 7 f. 11. 12; IV 4, 14. 16 Schl. Porphyr (*Sent.* 44 § 4) lehrt, daß in sinnlichen Dingen die Zeit bei verschiedenen Dingen eine verschiedene sei. Eine andere Zeit ist die Zeit der Sonne, des Mondes und des Abendsternes. Dementsprechend gibt es Jahre von verschiedener Dauer. — Desgleichen unterscheidet Macrobius C. II 11, 5 verschiedene Jahre, wie Mondjahre, Sonnenjahre u. dgl. und ein Weltjahr. Dieses Weltjahr läßt er mit Cic., *De nat. deor.* II 20 dann eintreten, wenn alle Gestirne ihren Lauf am Himmel vollendet haben und alles wieder in die ursprüngliche Stellung, von der es den Ausgang genommen, zurückgekehrt ist (vgl. C. II 11, 10). Die Dauer eines solchen Jahres bestimmt er auf 15000 Sonnenjahre.

[2] Zeller III 2[4], 606. Vgl. Plato, *Polit.* 270 D; *Leg.* 676 C; Cic., *De nat. deor.* II 46. Nach Eudem bei Simplic., *Phys.* 173 a muß die Idee der Weltperiodenlehre wie die Annahme einer Palingenese bereits den Pythagoreern zugeschrieben werden. Vgl. Peter Sobczyk, *Das pythag. System in seinen Grundgedanken* (Diss.), Leipzig 1878, 25 f.

[3] C. II 10, 10 ff.

Lehre der Physiker[1] nährt sich das ätherische Feuer von dem Feuchten[2]. Daher muß notgedrungen das Gleichgewicht zwischen beiden Elementen gestört werden und das Feuer über das Wasser die Herrschaft gewinnen. Die Folge davon ist ein Brand, der die Welt bis in die innersten Teile zerstört. Nach einer langen Reihe von Jahrhunderten aber gewinnt das Feuchte die Oberhand und ruft eine Überschwemmung hervor[3]. Niemals aber wird eine vollständige Vernichtung der ganzen Erde und des Menschengeschlechtes eintreten. Gewisse Teile der Erde entgehen der Zerstörung und dienen zur Erneuerung des Menschengeschlechtes. In dieser periodischen Vernichtung der Erde liegt der Grund, daß auf einer ‚non rudi mundo rudes homines et cultus inscii' wohnen, ja sogar die Erinnerung an jede Zivilisation verloren gegangen ist, eine Meinung,

---

[1] Heraklit erklärte die Sonne nach Stob., *Ecl.* I 526 für ein *ἄναμμα νοερὸν ἐκ θαλάττης* (vgl. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften* II 1, Leipzig 1882, 122). Aristoteles (*Meteor.* II 355a 18 ff.) hält es für sonderbar, daß Heraklit wohl von der Nahrung der Sonne spreche, aber die der übrigen Gestirne nicht erwähne. Nach Diog. VII 145 ließen die Stoiker nicht nur die Sonne, sondern auch den Mond und die übrigen Gestirne aus den Dünsten des Wassers sich nähren. Diogenes beruft sich auf Posidonius (Hirzel *a. a. O.* 123). Dieselbe Anschauung begegnet uns bei Porphyr, *De antro nymph.* 11: *. . . καὶ διὰ τοῦτο ἄναμμα μὲν νοερὸν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ θαλάσσης, τὴν δὲ σελήνην ἐκ ποταμίων ὑδάτων, τοὺς δ' ἀστέρας ἐξ ἀναθυμιάσεως τῆς ἀπὸ τῆς γῆς.* Daß die Gestirne Feuchtigkeit an sich ziehen, nehmen auch Plinius (*Hist. nat.* II 29) und Cicero (*De nat. deor.* II 15) an.

[2] Daher sei sub zona caeli perusta, quam via solis, id est zodiacus, occupavit, der Ozean von der Natur gelagert worden, eine Wahrheit, die schon Homer in allegorischer Weise zum Ausdruck gebracht habe in der Erzählung, daß Jupiter, d. h. die Sonne, mit den übrigen Göttern, nämlich den Sternen, in das Innere des Ozeans gewandert sei, von den Äthiopen zum Mahle eingeladen (C. II 10, 10). Die homerischen Verse (*Il.* I 423 f.) zitiert Macrobius S. I 23, 1 f. und knüpft daran dieselbe Interpretation wie an unserer Stelle. Die bezeichnete Lehre führt er dort auf die Stoiker Posidonius (also wie Diogenes; vgl. die vorige Anm.) und Kleanthes (*Fragm.* 29; Zeller III 1, 193) zurück.

[3] Dasselbe berichtet uns fast wörtlich der Stoiker Heraklit, *Alleg. Hom.* c. 25 (ed. Mehler [1851] 53): *εἰ δ' ἐπικρατήσειε ἕν τι τῶν ἄλλων, καὶ τυραννῆσαν εἰς πλείω φορὰν παρέλθοι, τὰ λοιπὰ συγχυθέντα τῇ τοῦ κρατοῦντος ἰσχύι μετ' ἀνάγκης ὑπείξειν· πυρὸς μὲν οὖν αἰφνιδίως ἐκζέσαντος, ἁπάντων ἔσεσθαι κοινὴν ἐκπύρωσιν· εἰ δ' ἀθροῦν ὕδωρ ἐκραγείη, κατακλυσμῷ τὸν κόσμον ἀπολεῖσθαι.* Gerade diese Übereinstimmung mit Heraklit deutet auf Porphyr als Quelle hin, denn er zeigt mit Heraklit viele Ähnlichkeiten. Börtzler, *Porphyrs Schrift von den Götterbildern* (Diss.), 1903, S. 35.

wie sie oft Plato vertritt, und wie sie bei Aristoteles und seinen Schülern ausführlich begründet wurde [1]. Allmählich schließen sich dann die Menschen zusammen, bewahren jedoch ihre angeborne Einfachheit. Die fortschreitende Kultur läßt einen lebhaften Wetteifer entstehen. Bald aber artet dieses anfangs lobenswerte Streben in verwerfliche Mißgunst aus und bringt damit das moralische Übel in die Welt, unter dem dann die folgenden Geschlechter zu leiden haben [2].

Noch auf einem zweiten Wege ergibt sich für unsern Kompilator die ewige Dauer der Welt. Im Anschluß an Plotin erklärt er nämlich, daß die Ewigkeit der Welt auf der der Weltseele beruhe [3].

An einem andern Orte [4] endlich beweist Macrobius, aus derselben neuplatonischen Quelle schöpfend, daß nichts in der

---

[1] Vgl. Jak. Bernays, *Theophrast über die Frömmigkeit* 44ff.; Erwin Rohde, *Der griech. Roman*[2], Leipzig 1900, 213, 2.

[2] Macrobius steht hier auf dem Boden einer uralten Vorstellungsweise des griechischen Volksglaubens, daß die Menschheit nicht in fortschreitender Entwicklung zu immer höherer Veredlung aufsteige, sondern in stufenweiser Verschlimmerung von der Höhe der Tugend und göttergleichen Glückes zu tiefstem Elend und äußerster Verworfenheit herabsinke. Auch Plato (*Leg.* 677 ff., 713 B ff.) spricht gern von dem seligen Leben unter der Herrschaft des Kronos, von der in der Einfachheit der Genußmittel und der ganzen Lebensweise begründeten Friedfertigkeit, Genügsamkeit und Treuherzigkeit der ältesten Menschen. Zu den Vertretern dieser Volksansicht sind unzweifelhaft auch die Stoiker zu rechnen, deren stark zynisch gefärbte Moral ja in der Sehnsucht nach der Wiederherstellung des noch unverfälschten naturgemäßen Lebens gipfelte. Vgl. Rohde *a. a. O.* 216, 2.

[3] C. II 13, 7. Vgl. *Enn.* II 1, 4 Mitte.

[4] Vgl. zu C. II 12, 13 *Enn.* II 1, 1.

C. II 12, 14:

Denique et Plotinus alio in loco cum . . . hoc dissolvi posse pronuntiaret, quicquid effluit, obiecit sibi: Cur ego elementa, quorum fluxus in aperto est, non similiter aliquando solvuntur et breviter tantae obiectioni valideque respondit: ideo elementa, licet fluant, nunquam tamen solvi, quia non foras effluunt. A ceteris enim corporibus quod effluit recedit: elementorum fluxus nunquam ab ipsis recedit elementis: ergo in hoc mundo pars nulla mortalis . . . adserta.

Enn. II 1:

c. 2: *τῆς φύσεως τοῦ σώματος ῥεούσης ἀεί.* c. 3: *πῶς οὖν ἡ ὕλη καὶ τὸ σῶμα τοῦ παντὸς συνεργὸν ἂν εἴη πρὸς τὴν τοῦ κόσμου ἀθανασίαν ἀεὶ ῥέον; ἢ ὅτι, φαῖμεν, ἄν [ῥεῖ]. ῥεῖ γὰρ οὐκ ἔξω. εἰ οὖν ἐν αὐτῷ καὶ οὐκ ἀπ' αὐτοῦ, μένον τὸ αὐτὸ . . . ὁρᾶν δὲ δεῖ καὶ γῆν μένουσαν ἐν σχήματι τῷ αὐτῷ . . .* c. 4: *οὐ γὰρ ἐκτέτριπται τὰ στοιχεῖα . . . μενόντων δ' ἀεὶ καὶ τὸ πᾶν μένει.*

Welt der Zerstörung unterworfen sei. Zur Bestätigung seiner Äußerung zitiert er den Vers seines Lieblingsdichters Vergil: ‚nec morti esse locum‘ [1]. Kein Sein hört auf, sondern es wechselt nur die Erscheinungsform; alles Körperliche kehrt wieder in seine Elemente zurück, aus denen es am Anfang gebildet wurde. Diese selbst sind zwar ewig im Flusse, lösen sich jedoch nie auf, ‚quia non foras effluunt‘.

[1] Verg., *Georg.* IV 226.

Vita.

Matthaeus Schedler natus sum in pago cui nomen est Schwabegg apud Schwabmünchen sito a. d. VI. Id. Sept. MDCCCLXXXIII patre Hieronymo, matre Iosepha e gente Fischer. Patre infans orbatus sum. Fidem profiteor catholicam. Duodecim annos natus gymnasium adii Dillingense, quod illis temporibus florebat rectore Faber. Autumno anni h. s. quarti maturitatis testimonium adeptus philologicis studiis atque philosophicis me dedidi Monaci, Wirzeburgi, Argentinae, Friburgi.

Docuerunt me viri clarissimi Baeumker, Boll, Henner, v. Hertling, Kärst, Keil, Iv. v. Müller (†), Neumann, v. Ranke, Reitzenstein, v. Schanz, Schneider, Schnitzer, Schwartz, Stangl, Weyman, Wiegand. Quibus viris omnibus gratias habeo maximas. Inprimis vero Arturio Schneider quid debeam nunquam obliviscar.

Examen rigorosum habitum est a. d. XV. Kal. Febr. a. 1913.